Über eine unveröffentlichte Wissenschaftslehre J. G. Fichtes.

(Jenaer Kolleghandschrift der Halleschen Universitätsbibliothek Yg 21.)

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde der hohen Philosophischen Fakultät der Königlichen Universität Marburg

vorgelegt von

Siegfried Berger

aus Merseburg.

Marburg a. L. 1918.

Druck von Robert Noske, Borna-Leipzig
Großbetrieb für Dissertationsdruck.

Von der Philosophischen Fakultät als Dissertation angenommen
am 20. September 1917.

Berichterstatter: Prof. Dr. Natorp.

Inhaltsverzeichnis.

Verzeichnis der Abkürzungen.

W.-L. = Wissenschaftslehre.
N.-R. = Naturrecht.
S.-L. = Sittenlehre.
N.-J. = Nicht-Ich.
S. W. = Sämtliche Werke, herausgegeben von J. H. Fichte.
N. W. = Nachgelassene Werke, herausgegeben von J. H. Fichte.
Lb. u. Brfw.² = J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel, herausgegeben von J. H. Fichte. 2. Aufl. Leipzig 1862.
M. I usw. = J. G. Fichte, Werke. Auswahl in 6 Bänden. Leipzig, herausgegeben von Fritz Medicus.
Cass. I usw. = Immanuel Kants Werke, herausgegeben von Ernst Cassirer. Berlin 1912ff.

Die in runden Klammern stehenden Zahlen bezeichnen die Seite der Handschrift. In eckigen Klammern stehende Worte sind Ergänzungen des Verfassers. — Von einer Wiedergabe der orthographischen Eigenheiten der Zitate wurde abgesehen, da sich aus der Rechtschreibung hier keinerlei philologische Schlüsse ziehen lassen.

A. Geschichtliche Einleitung.

a) Fichtes Arbeit an der W.-L. überhaupt.

„Die Darstellung der W.-L.", so schrieb Fichte am 2. Juli 1795 an den ihm befreundeten Reinhold, „erfordert, wie ich die Sache erblicke, allein mein ganzes Leben; und es ist die einzige Ansicht, welche fähig ist, mich zu erschüttern, daß ich . . . sterben werde, ohne sie geliefert zu haben" (Lb. u. Brfw. II², 216). Fichte hatte damals das Feld der W.-L. erstmalig deduktiv in seinem ganzen Umfange durchmessen und die gewaltige Größe seiner Lebensaufgabe erkannt. Er fühlte, daß er eine Last auf sich genommen hatte, die sein ganzes Leben beherrschen würde. Ein sittlicher Ernst drückt sich in diesen Worten aus, der, je länger Fichte dieser Lebensaufgabe diente, immer tiefer, immer religiöser geworden ist. Die Durchführung und vor allem auch die faßliche, „zum Verstehen zwingende" Darstellung der W.-L. ist von den Tagen ihrer Konzeption bis in die allerletzte Lebenszeit seine tägliche Sorge gewesen, der er nach seiner willenskräftigen, rücksichtslosen Art „bis zur Abspannung" oblag. So besitzen wir eine ganze Reihe von Vorlesungen und Bruchstücken der W.-L. von 1794 bis 1813 aus allen Perioden des Fichteschen Schaffens. Freilich hat sich die ernste Ahnung, die Fichte in jenem Briefe an Reinhold aussprach, erfüllt. Vollendet ist keine dieser vielen Fassungen, mit Ausnahme der ersten von 1794. Diese aber genügte dem Verfasser, wie wir unten zeigen werden, durchaus nicht. Ihm schwebte eine vollendete, klare Darstellung der Philosophie vor, ein Kunstwerk für die Ewigkeit, und die Leidenschaft, mit der Fichte rastlos und in völliger geistiger Einsamkeit an diesem Ziel arbeitete, verstehen, heißt zugleich den mächtigen prophetischen Zug seiner Philosophie wie seines Wesens — beides wird ihm eins — begreifen. „Es gilt nicht, die Vernunft zu beschreiben, sondern die Vernunft zu sein", schreibt er 1803 an Schiller (Lb. u. Brfw. II², 395). Nichts ist rezeptiv an der philosophischen Arbeit, nichts bloß historisch, alles ist Spontaneität, Erzeugen. Kein Gebilde von erkenntnisgrammatischen Formeln ist die W.-L., sondern ein auf vielfache Weise ausdrückbares, inneres Leben. Fichtes Auffassung der Sprache ist für diese Auffassung vom Wesen der Philosophie charakteristisch. Nicht darf der Geist in Abhängigkeit von der Sprache geraten, sondern der Geist herrscht souverän über die Sprache. Deshalb ist es eine Gefahr für ein System der Philosophie, wenn es sich an eine bestimmte Terminologie fesselt. Die

philosophische Wahrheit darf sich nicht an bestimmte Ausdrücke klammern. Das ärmliche Treiben der Kantianer war Fichte tief verhaßt. Gerade sein Sprachgenie, das in den „Reden“ den höchsten Ausdruck erreicht hat, seine wortbildende Kraft mußte ihn hinwegreißen über die knitterige Sprache der ängstlich an der „Pünktlichkeit“ der Kantischen Terminologie hängenden Zeitgenossen. Seine künstlerische Sprachkraft konnte derartige Fesseln nicht dulden. Er bildete die freie Handhabung des philosophischen Ausdrucks schon frühzeitig zum methodischen Mittel aus. So setzt er der zweiten Auflage der Schrift „Über den Begriff der W.-L.“ eine Bemerkung zu über den Plan einer „systematischen Nationalterminologie“. Eine solche sei aber erst dem vollendeten System der Transzendentalphilosophie angemessen. „Mit der Bestimmung dieser Terminologie endet die philosophierende Urteilskraft ihr Geschäft; ein Geschäft, das in seinem ganzen Umfang für ein Menschenleben leicht zu groß sein dürfte“ (M. I, 174). Erst eine völlig ausgebildete W.-L. also könnte eine gewisse Festigkeit der Ausdrücke, und zwar dann unabhängig von den historisch gebräuchlichen lateinischen und griechischen Worten aus der Tiefe der Muttersprache heraus hervorbringen [1]). Der Weg zu diesem System aber lasse sich nur finden in terminologischer Freiheit. Deshalb sei eine „feste Bestimmung“ der Ausdrücke vermieden und Mannigfaltigkeit „der metaphorischen Bezeichnung transzendentaler Begriffe“ beibehalten. Entsprechend heißt es in der Vorrede zur W.-L. 1794, daß er „eine feste Terminologie — das bequemste Mittel für Buchstäbler, jedes System seines Geistes zu berauben und es in ein trockenes Geripp zu verwandeln, so viel möglich zu vermeiden suchte“ (M. I, 282); und ebenda: „Die W.-L. ist von der Art, daß sie durch den bloßen Buchstaben gar nicht, sondern daß sie lediglich durch den Geist sich mitteilen läßt“ [2]) (M. I, 476). Und an Reinhold, den Erkenntnisgrammatiker, der den denkbar größten Wert auf eine saubere, konsequente Terminologie legte, schreibt er 1797: „Meine Theorie ist auf unendlich mannigfaltige Art vorzutragen. Jeder wird sie anders denken müssen, um sie selbst zu denken“ (Lb. u. Brfw. II², 235). „Die W.-L. hat eben keine eigentümliche Terminologie, und ich suche mich beständig des gemein schriftstellerischen Sprachgebrauchs zu bedienen“ [3]) (ebenda 239). So führt nur die tiefste innere Klarheit in das Wesen der W.-L., deren unerschütterliche Einheit zu entwickeln die Mannigfaltigkeit der Sprache die Fülle der metaphorischen Mittel bietet. Bewußt hat Fichte diesen Weg verfolgt. Immer und immer wieder verschiebt er die Sprachkreise, um das Wesen nicht im Wort zu ersticken, sondern aus ihm zu entwickeln. Jede seiner Bearbeitungen der W.-L. hat man unter diesem Gesichtswinkel

[1]) In der Tat läßt sich in den späteren Schriften Fichtes ein sprachbildender Hang zur Verdeutschung der philosophischen Begriffe verfolgen.

[2]) vgl. auch Bestimmung des Menschen: „Übrigens laß du meine Ausdrücke dir sein, was sie sein können. Sie sollen dich nur leiten . . .“ usw. (M. III, 309 f.).

[3]) Ähnlich Philos. Journal III, 307 sowie Hallesche Handschrift Yg 21 S. 23 f.

zu betrachten. Es sind alles Stufen zu jenem Ziel, das er sich gleich bei der Konzeption der W.-L. stellen mußte: der endgültigen, vollendeten Darstellung der W.-L. Er hat dieses Ziel im Auge, wenn er, angeekelt von dem unsachlichen literarischen Treiben der Zeitgenossen, der Vielschreiberei und Rezensionswut, die Aufgabe des wahren Schriftstellers in der zehnten Vorlesung „Über das Wesen des Gelehrten“ mit herber Größe formuliert: In dem Werk des Schriftstellers muß „die Idee . . . selber reden, nicht der Schriftsteller. Alle Willkür des letzteren, seine ganze Individualität, seine ihm eigene Art und Kunst muß erstorben sein in seinem Vortrage, damit allein die Art und Kunst seiner Idee lebe, das höchste Leben, welches sie in dieser Sprache und in diesem Leben gewinnen kann“ (Reclam 158). Und noch wuchtiger heißt es ebenda: „Das Werk des Schriftstellers aber ist in sich selber ein Werk für die Ewigkeit“ (159). Diese Worte zeigen, was Fichte von sich verlangt hat. „Der Schriftsteller glaubt nicht, daß ihm etwas gelungen sei, bis ihm alles gelungen ist, und bis sein Werk dasteht in der angestrebten Reinheit und Vollendung“ (ebenda 160). Es ist Fichte nicht vergönnt gewesen, sich in diesem edelsten Sinne zum Schriftsteller zu machen. Er ist zeitlebens der Redner, Lehrer des persönlichen Vortrags geblieben, und sein verhältnismäßig früher Tod hat ihm seinen höchsten Plan durchkreuzt. Was wir von ihm besitzen, sind eigentlich nur Entwürfe [1]).

b) Die W.-L. 1794.

Die einzige, von Fichte in Druck gegebene Ausführung der W.-L. ist die „Grundlage der gesamten W.-L. als Handschrift für seine Zuhörer“ vom Jahre 1794 geblieben. Wie schon der Zusatz „als Handschrift“ besagt, hat sie Fichte nie für etwas „Schriftstellerisches“ im reinen Sinne gehalten. Vielmehr hat er sie stets höchst kritisch beurteilt. Während der erstmalig durchgeführten Ausarbeitung der W.-L. für das Kolleg niedergeschrieben, trägt sie manche Spur einer gedrängten, erzwungenen Arbeit an sich. Schon während der Ausarbeitung hat Fichte dies empfunden [2]). Im Jahre der Abfassung dieser W.-L. schreibt er an Weißhuhn, zu einer guten Darstellung „muß man die Sache so vollkommen innehaben, daß man nur damit spielen kann, die Fesseln des Systems frei trägt, als wären es keine, und so habe ich mein System nicht inne, und werde es schwerlich je inne bekommen, denn es ist tief. Doch werde ich es abwarten und mir Mühe geben. Mit meinem jetzigen Lehrbuche . . . werden Sie über diesen Punkt schlecht zufrieden sein. Ich könnte wohl besser schreiben, aber wenn der Drucker Handschrift und ich einen Lese-

[1]) Abgesehen von den populären Schriften!

[2]) Schon im III. Teil der W.-L. 1794, der erst Sommer 1795 gedruckt wurde und „die Sache klarer“ bringen sollte, heißt es: „nach der gegenwärtigen, äußerst unvollendeten Darstellung . . .“ (M. I, 477).

bogen brauche, so muß ich es gut sein lassen" (Lb. u. Brfw. II², 437 f.)[1]). Den esoteren Charakter des Buches betont er 1795 Reinhold gegenüber: „Bedenken Sie, daß das bis jetzt Gelieferte Handschrift für meine Zuhörer ist, zusammengeschrieben neben Vorlesungen . . . und neben tausenderlei sehr heterogenen Beschäftigungen, so daß der Bogen jedesmal fertig sein mußte, wenn der vorige zu Ende ging". Endlich heißt es in der Vorrede zu dieser W.-L., die Fichte dem dritten Teil derselben 1795 mitgab: „Die Darstellung erkläre ich selbst für höchst unvollkommen und mangelhaft . . ." (M. I, 281)[2]). Man muß diese Stellen betonen, da immer wieder die geschichtliche Arbeit an Fichte auf die W.-L. 1794 konzentriert wird. Fichte ist nie mit ihr zufrieden und restlos an der Neuschaffung tätig gewesen. Wenn er dennoch 1801 eine zweite, kaum veränderte Auflage der Schrift veranstalten ließ, so mag der Hauptgrund der gewesen sein, daß ihm eben noch keine genügende Darstellung geglückt war[3]). Daß er eine solche nie vollendete und dadurch immer wieder einseitig auf die unvollkommene Fassung von 1794 zurückgegriffen wird, hat die historische Beurteilung Fichtes von jeher verdunkelt. *Um so wichtiger muß die Kenntnis aller Quellen gelten, die über die neue, von der gedruckten W.-L. unabhängige, vielfach von Fichte verheißene Darstellung Aufschluß geben!*

Unmittelbar nach dem Erscheinen der „Handschrift für seine Zuhörer" hat Fichte mit einer unabhängigen Neubearbeitung begonnen und in seinen Vorlesungen über die W.-L., für die er gleichwohl das alte „Kompendium" beibehielt, durchgeführt. Fichte hat sich nie sklavisch an sein Kompendium gebunden. Z. B. hat er seinen Hörern häufig Platners „Aphorismen"[4]) als Lehrbuch namhaft gemacht, das wahrlich dem transzendentalen Standpunkt Fichtes recht fern steht. Die Jenaer Studenten werden oft Not gehabt haben, den Zusammenhang des im Kolleg gehörten mit der gedruckten Weisheit ihres Kompendiums zu verstehen, doch gerade diese Not, in die Fichte seine Hörer brachte, entsprach seiner pädagogischen Grundforderung: „Selbstdenken!", geistig handeln, nicht nachbeten! Ein Fichte konnte sich mit der starren, lehrbuchhaften Darstellung der in die „Grundsätze" geschmiedeten W.-L. von 1794 nicht begnügen. Noch in der Jenaer Zeit hat er die Struktur seiner W.-L. wesentlich geändert, wie wir beweisen werden.

---

[1]) vgl. an Schiller am 29. Juni 1794: „So viel weiß ich, daß ich es zu einer höheren und zu jeder beliebigen Klarheit erheben könnte, wenn die erforderliche Zeit gegeben wird — aber ich habe, mit meinen öffentlichen Vorlesungen, die Woche wenigstens drei Druckbogen zu arbeiten, andere Geschäfte abgerechnet, und erwarte deshalb Nachsicht" (Goethe-Jahrb. XV, 30 f.). Entsprechend an Goethe: „Wenn ein Bogen durchgelesen war, mußte ein anderer erscheinen; und dann mußte ich es gut sein lassen" (ebenda 36).

[2]) vgl. auch den Brief an Reinhold Lb. u. Brfw. II², 235 f., 237, und an Johannsen ebenda 551 (1801!).

[3]) Über weitere Gründe vgl. den Vorbericht zur zweiten Auflage (M. I, 279).

[4]) Erschienen 1776—1782. In Neubearbeitung 1793—1800.

c) Die Hallesche Kolleghandschrift.

1. Die „neue Darstellung“ von 1797.

Am 21. März 1797 schreibt Fichte an Reinhold: „Es sprühen Geistesfunken, das sehe ich wohl, aber es ist nicht eine Flamme[1]). Ich habe sie diesen Winter für mein Auditorium ... ganz umgearbeitet, so als ob ich sie nie bearbeitet hätte und von der alten nichts wüßte. Ich lasse diese Bearbeitung in unserem „Philosophischen Journal“ abdrucken (versteht sich wieder von neuem aus den Heften bearbeitet). Wie oft werde ich sie nicht noch bearbeiten!“ (Lb. u. Brfw. II², 236). Drei Tage vorher berichtete Goethe an Meyer: „Sodann gibt Fichte eine neue Darstellung seiner W.-L., stückweise, in seinem philosophischen Journal heraus, die wir dann abends zusammen durchgehen“ (Sophieenausgabe Abt. IV Bd. 12 S. 74). Fichte selbst hielt diese „neue Darstellung“ für wesentlich glücklicher, klarer, verständlicher als die alte „sehr unreife Darstellung. Wie weit klarer sehe ich jetzt in dieser Wissenschaft! Mein Naturrecht ist ohne Zweifel besser“, schreibt er drei Monate später an Reinhold (Lb. u. Brfw. II², 237). Auch diese Briefstelle zielt offenbar auf jene neue Darstellung, die ja, wie sich zeigen wird, mit dem Naturrecht eng zusammenhängt. Mit diesen Äußerungen stimmt überein die Angabe, die Fichte am 31. Januar 1801, nach vier Jahren also, machte. Der stud. theol. Johannsen aus Kiel hatte ihn um Rat zum Studium der W.-L. gebeten. In der Antwort sagt Fichte: Besser als die gedruckte W.-L., die zu viel „Spuren des Zeitraums, in dem sie geschrieben, und der Manier zu philosophieren, der sie der Zeit nach folgte“, trage, sei das N.-R. und S.-L., die Aufsätze im Philosophischen Journal usw. „Überdies werde ich nächstens meine seit vier Jahren im Manuskript liegende Darstellung der W.-L., nach der ich in Jena zu lesen pflegte, erscheinen lassen“ (Lb. u. Brfw. II², 551). Auch hier ist also von einer W.-L. von 1797[2]) die Rede, die im Zusammenhang mit den Aufsätzen im Philosophischen Journal steht, und zwar im ausdrücklichen Gegensatze zur W.-L. 1794. Außer der ersten und zweiten[3]) „Einleitung in die W.-L.“ und dem „Versuch einer neuen Darstellung der W.-L.“ hat J. H. Fichte in seiner Gesamtausgabe von dieser Fassung nichts veröffentlicht. Auch diese Bruchstücke können aber mit dem von Fichte erwähnten Manuskript nicht ganz identisch sein, denn er sagt ja ausdrücklich von diesen im „Journal“ gedruckten Fragmenten, sie seien „wieder von neuem aus den Heften bearbeitet“. Etwas Druckfertiges, Abgeschlossenes haben wir uns darunter überhaupt nicht vorzustellen, sondern mehr einen Entwurf. Das geht auch aus einer Stelle der

---

[1]) Bezieht sich auf W.-L. 1794.
[2]) „Seit vier Jahren“!
[3]) Erstmalig von Fichte selbst im Philosophischen Journal veröffentlicht (1797).

„Vorrede zur zweiten Ausgabe" der Schrift „Über den Begriff der W.-L." hervor. Dort schreibt er 1798 von der Neubearbeitung: „Ein Anfang dieser Arbeit ist schon in dem obengenannten Journale gemacht worden, und sie wird fortgesetzt werden, sowie meine nächsten Geschäfte, als akademischer Dozent, es verstatten" (M. I, 164). Es ist nun das Verdienst von Medicus, in der Einleitung zu seiner Fichteausgabe auf ein Manuskript der Halleschen Universitätsbibliothek hingewiesen zu haben, das eine Kolleghandschrift aus den letzten Jenaer Semestern Fichtes ist und uns den Inhalt jener neuen Darstellung von 1797 in der freien, ungebundenen Form einer Vorlesung vermittelt und damit einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der W.-L. liefert[1]).

2. Beschreibung der Handschrift.

Das Manuskript trägt die Signatur Yg 21. Quartband in grauer Pappe. Ohne Jahreszahl des Semesters. Auf der Innenseite des vorderen Deckels: H. M. Meyer 1836. Gleichmäßige Handschrift eines Schreibers. 622 + 1 Seiten. Wohl häusliche Kopie und Ausarbeitung des im Kolleg nachgeschriebenen Textes. Titel: „Wissenschaftslehre nach (!) Vorlesungen von Hr. Prof. Fichte". Zu Ende der einzelnen Paragraphen, stellenweise auch eingesprengt finden sich durch Anführungsstriche bezeichnete Stellen, die sich durch besondere stilistische Klarheit auszeichnen und immer eine Zusammenfassung des Vorhergegangenen enthalten. Wohl sicher handelt es sich hierbei um Diktate des Dozenten. Ein textlicher Hinweis für diese Vermutung ist vom Nachschreiber nicht gegeben. Hinter diesen Diktaten ist der Anfang der neuen Paragraphen anzusetzen. In einzelnen Fällen steht hinter dem Diktat noch eine Anzahl von Vergleichungen mit Stellen des gedruckten Kompendiums, die also noch zum vorausgehenden Paragraphen gehören (so §§ 1, 3). — Im schriftlichen Nachlaß Fichtes (Königliche Bibliothek Berlin) findet sich eine Reihe Blätter, die wohl auf eine Verwandtschaft mit Yg hinweisen. Das Konvolut liegt in Kasten I, der die Schriftstücke der Jahre 1794—1799 enthält, und ist betitelt (Katalogbezeichnung): „38 Blätter zur neuen Bearbeitung der W.-L." Diese Blätter sind noch nirgends gedruckt, auch entsprechen sie keiner Druckschrift Fichtes. Es handelt sich um vorbereitende Merkblätter, die manche Parallele zu Yg erkennen lassen. Ein philologisch einwandfreier Text kann hier zurzeit nicht geliefert werden. Auch dürfte sachlich das

[1]) vgl. M. I, Einleitung LXXX, CXXI, CXLVII und M. VI, 627; auch Hirsch, Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes, Göttingen 1914, S. 18f., 42, 51, 59f. in den Anmerkungen. Ferner Kantstudien Bd. 17 S. 111 ff.; Misch und Nohl, Das Handschriftenmaterial zur Geschichte der nachkantischen Philosophie . . . Über die dort erwähnten, der Göttinger Universitätsbibliothek gehörigen Fichtehandschriften habe ich nichts in Erfahrung bringen können. Erwähnt auch in Überweg-Heinze, letzte Auflage Bd. 4 S. 15.

Kolleg selbst, als reifere Fassung, diesen vorbereitenden Notizen gegenüber wesentlich wertvoller sein.

3. Überlieferung und Echtheit.

Die Frage der Echtheit wird durch die Inhaltsanalyse entschieden. So konnte nur Fichte selbst reden und denken. Überall lassen sich Parallelen zu den übrigen Schriften Fichtes ziehen.

Ein schwerwiegender Zweifel aber mag gegen den geschichtlichen Wert der Überlieferung erhoben werden. Der Text zeigt freilich an manchen Stellen Fehler, wie z. B. gelegentlich die Verwechslung von transzendent und transzendental[1]. Auch finden sich ganze Perioden, die verdorben oder unvollständig sind. Im ganzen aber ist der Text recht sorgfältig und offenbar in allem Wesentlichen vollständig wiedergegeben. Man hat den Eindruck, daß hier ein verständiger, sorgfältiger Zuhörer scharf mitgearbeitet hat. Einzelne Partien erscheinen verderbt. Vielleicht hat hier und da der Nachschreiber nicht recht folgen können oder ist ermüdet gewesen. Sonst aber zeigt das Ganze den klassischen, wuchtigen Stil Fichtescher Gedankenarbeit und entspricht ganz seiner Art, Kolleg zu lesen. Steffens erzählt davon: „Fichtes Vortrag war vortrefflich, bestimmt, klar, und ich wurde ganz von dem Gegenstande hingerissen und mußte gestehen, daß ich nie eine ähnliche Vorlesung gehört hatte“[2]. Nicht elegant und flüssig, sondern langsam und wuchtig war Fichtes Art zu reden, wie Forberg berichtet[3]. Unvergeßlich waren allen, die ihn verstanden oder wenigstens unter den Bann seiner Person gerieten, die Stunden, die sie zu seinen Füßen saßen. J. H. Fichte hat anschaulich erzählt[4], wie sich sein Vater durch sein Lehrtalent in Vorträgen zu Berlin Boden und Einfluß gewann. Fichtes Darstellungskraft gipfelt überhaupt im Rednerischen. Das beweist schon die Form seiner sämtlichen späteren Druckschriften. Er ist sich dieser speziellen Begabung schon früh bewußt gewesen. In seinem Konflikt mit Schiller wegen des Aufsatzes für die „Horen“ schreibt er dem Dichter am 27. Juni 1795, indem er seine und Schillers Art scharf gegenüberstellt: „Der Anschein der Härte im Periodenbau kommt größtenteils daher, daß die Leser nicht deklamieren können. *Hören Sie mich gewisse meiner Perioden lesen*, und ich hoffe, sie sollen ihre Härte verlieren“[5]. Schon durch dieses Bekenntnis muß also ein sorgfältiges Kollegheft historisch an Wert gewinnen. In

---

[1]) vgl. Büchsel, Zwei religionsphilosophische Vorlesungen usw. S. 44 Zeile 3, wo der Nachschreiber denselben Fehler machte.

[2]) Steffens, Was ich erlebte IV, 80; vgl. auch Kantstudien XX den Aufsatz von Bergmann: Fichte in Jena.

[3]) vgl. Lb. u. Brfw. I^2, 221.

[4]) vgl. Lb. u. Brfw. I 3. Buch Kap. 2.

[5]) Lb. u. Brfw. II^2, 383.

der Tat aber war es möglich, bei Fichtes Vortragsweise ein gutes Kollegheft zu führen[1]). Im zweiten Vortrag der W.-L. 1804 warnt er vor mechanischem Nachschreiben, dem selbsttätige Reproduktion vorzuziehen sei. Die Hauptpunkte aber solle man fixieren: „Bei der langsamen Sprache, den beträchtlichen Pausen nach Hauptabsätzen, den Wiederholungen bedeutender Ausdrücke, welches hier beobachtet wird, muß es wohl möglich sein, die Hauptnerven der Rede . . . mit dem Griffel aufzufassen" (M. IV, 178). Endlich aber wird der Wert unserer Quelle bewiesen durch einen Vergleich mit den von J. H. Fichte herausgegebenen Nachlaßschriften. Meist handelt es sich dort um nicht druckfertig vorgefundene Manuskripte. Nur die W.-L. 1801 war „zur Veröffentlichung bestimmt und ein Teil derselben (die ersten 14 Paragraphen) schon zum Drucke ausgearbeitet" [2]). Fichtes Sohn war meist auf wenig übersichtliche, fragmentarische Handschriften angewiesen. In der Einleitung zu den N. W. sagt er über seine Herausgebertätigkeit: „Jene Vortragsentwürfe nun sind bei der Herausgabe überall zugrunde gelegt, aber wie es bei ihrer Kürze nötig schien, mit den mündlichen Zusätzen und Erweiterungen *aus nachgeschriebenen* Kollegheften ausgestattet worden, die zu ihrem Verständnis wesentlich waren. Je mehr wir uns indessen dabei an das authentisch geschriebene oder gesprochene Wort halten mußten . . . desto schwerer ließ sich bei der Redaktion stellenweise einige *Ungleichförmigkeit des Stils* und einzelne Wiederholungen vermeiden. Dennoch wird auch jetzt noch das eigentümliche Gepräge der Darstellung Fichtes im Ganzen kennbar genug hervortreten. Nur eine Vorlesung, die schon oben bezeichnete über die W.-L. aus dem Jahre 1804, konnten wir wörtlich abdrucken lassen, weil sie sich in vollständiger Ausarbeitung vorgefunden . . ." [3]). Somit kommt der Halleschen Kolleghandschrift derselbe urkundliche Wert zu wie den von J. H. Fichte veröffentlichten Niederschriften. Ein weiterer Beleg hierfür ist gegeben durch die glückliche philologische Ergänzung, die Medicus im 6. Bande seiner Ausgabe zur W.-L. 1804 liefert. In dem oben angeführten Zitat sagt J. H. Fichte, daß er diese W.-L. „wörtlich abdrucken lassen" konnte. Es lag ihm also eine Kollegnachschrift vor. Medicus nun hat genau dargetan, daß eine, ebenfalls der Halleschen Universitätsbibliothek gehörige, J. H. Fichte unbekannte Kollegnachschrift dieser W.-L. wesentlich besser und genauer ist als „der sehr verwahrloste Text, den J. H. Fichte zum Abdruck gebracht hat" (M. VI, 624 ff.). *Demnach hat J. H. Fichte keineswegs immer das beste Material vorgelegen. Das Interesse an einer vollständigen Kenntnis der Quellen der W.-L. wird durch diese Beobachtung*

---

[1]) vgl. auch den guten Text der Kollegtexte, die Büchsel 1914 herausgegeben hat: „Zwei religionsphilosophische Vorlesungen aus der Zeit vor dem Atheismusstreit", Leipzig 1914, 43 ff.

[2]) J. H. Fichte in der Einleitung der S. W. I S. IX.

[3]) S. W. IX S. VII.

wesentlich erhöht; zugleich erweist sich, daß der Quellenwert von Yg 21 auf nicht geringerer Stufe steht, als der der übrigen, schon bekannten Nachlaßschriften.

4. Datierung.

Laut Vorbemerkung (1) wurde das Kolleg gehalten unter Zugrundelegung des „Kompendiums" von 1794. Also nicht der 2. Auflage von 1802. Demnach kann das Kolleg nur in Jena gehalten worden sein; vor 1802 hat Fichte nirgend anders als akademischer Lehrer gewirkt. Durch einen örtlichen Bezug (Yg 21, 220) wird Jena als Entstehungsort bestätigt. Eine Bezugnahme auf das „Philosophische Journal" („in dem Journal heißt es . . ." Yg 21, 563) als eine den Hörern naheliegende, bekannte Zeitschrift, ferner die Verwandtschaft mit dem „Naturrecht" (1796) und der „Sittenlehre" (1798) spricht weiterhin dafür, die Handschrift für die Jenaer Zeit anzusetzen. Die oben S. 5 zitierte Briefstelle besagt, daß Fichte die vielerwähnte „neue Darstellung" für das Wintersemester 1796/97 ausgearbeitet hatte[1]). Damit ist erwiesen, daß die Kolleghandschrift frühestens aus dem Wintersemester 1796/97 stammt. Der späteste Termin ist das letzte Jenaer Semester, ist das von 1798/99 gewesen. Damit ist auch der terminus ad quem sicher. Der Substanz nach handelt es sich um die Vorlesung von 1796/97. Weitere sichere Bestimmungen lassen sich jedoch nicht vornehmen auf Grund der vorhandenen Unterlagen. Der ebenfalls schon zitierte Brief an stud. theol. Johannsen (Lb. u. Brfw. II², 551) besagt, daß Fichte in Jena die neue Darstellung auf Grund eines Manuskripts gelesen hat. Natürlich darf man sich bei der restlos neuschaffenden Art Fichtes die verschiedenen Lesungen der W.-L. aus den verschiedenen Semestern auf Grund dieser vier Jahre später geschriebenen Briefnotiz nicht durchaus gleichförmig vorstellen, doch mögen die Grundzüge unverändert gewesen sein, so daß wir aus unserer Handschrift ein zuverlässiges Bild der zweiten Jenaer W.-L. aus den Jahren 1797—1799 gewinnen[2]).

---

[1]) „Diesen Winter", geschrieben am 21. März 1797.

[2]) Für die Angabe Medicus' (M. I S. LXXX): frühestens 1797/98, spricht noch der Umstand, daß eine früher liegende Darstellung den gedruckten Stücken der „Neuen Darstellung" wohl auch im einzelnen genauer entsprechen müßte. Doch ist auch das bei der Neigung Fichtes zu ständigem Umschaffen kein sicheres Kriterium; der Verfasser vermag daher kein bestimmtes Semester zu fixieren (auch im Gegensatz zu Hirsch, der a. a. O. S. 59f. von vollkommener Sicherheit redet).

B. Bericht.

Vorbemerkung zum Bericht.

Da der Text unserer Handschrift noch unveröffentlich ist, hat diese Arbeit die Aufgabe, auch einen Bericht des Inhaltes zu geben; also nicht nur eine kritische Analyse. Ein Bericht aber muß wesentlich zurückhaltender sein als eine Kritik des Textes, und wo das systematische Interesse über Bedingtheiten der Disposition und Darstellung herrisch hinwegschreitet, hat die historische Wiedergabe des Textes die bescheidene Aufgabe, zu sagen, was der Dozent damals habe sagen wollen. Es hieße ungründlich verfahren, diese für eine erschöpfende Geschichte des Fichteschen Systems nur propädeutische Arbeit zu vernachlässigen und statt einer geschichtlichen Darstellung eine systematische Kontroverse mit Fichte zu führen. Eine solche hätte wohl an der W.-L. 1794 sowie der „transzendentalen Logik" von 1812 Stoff genug. Ein bescheidenes, untergeordnetes Interesse an der Vervollständigung der Quellen des Fichte-Studiums aber würde seine Grenzen verkennen, wollte es über ein einzelnes Kolleg des großes Mannes ein systematisches Buch machen. So gewiß die quaestio juris unmittelbar aus dem Herzen der Philosophie kommt, so darf sie sich doch dort nicht vordrängen, wo es sich um mehr handwerksmäßige Vorarbeit handelt. Wenn es als Ziel dieser Mitteilungen betrachtet wird, den Beweis zu führen, daß die vorliegende Handschrift für die Geschichte des Fichteschen Systems wertvoll und damit ihre dereinstig vollständige Herausgabe notwendig ist, so ist damit der berichtende Charakter der Inhaltsanalyse weiter gerechtfertigt.

Die methodischen Schwierigkeiten eines solchen Berichts sind nicht zu unterschätzen. Die relative Sorgfalt der Überlieferung ist schon dargetan. Es liegt aber im Charakter des mündlichen, lebhaften Vortrags, daß eine Fülle von Wiederholungen und Beiwerk entsteht, die es oft nicht leicht macht, die Grundzüge der Disposition aufzudecken. Temperament und dialektische Gewandheit reißen den Dozenten oft hin, daß er sich in Einzelheiten verliert, dann jäh abbricht und in völlig neuer Terminologie Anschluß sucht an das Vorherige. Zeitweilige Langatmigkeit der Ausführung steht oft mit gedrängter Kürze und außerordentlicher Prägnanz des Ausdrucks im Gegensatz. Ganz anders als in den von Fichte selbst herausgegebenen Druckschriften, die von der starken schriftstellerischen Selbstzucht Fichtes zeugen.

Es war davon abzusehen, den Bericht mit Parallelen aus den zeitlich nahestehenden Druckschriften zu belasten, denn bei einer Durchführung der Parallelen hätten oft gerade Momente aus dem gedanklichen Beiwerk, lange Anmerkungen und Parenthesen herangezogen werden müssen, deren Wiedergabe nicht im unmittelbaren Interesse des Berichtes lag. Erst eine gut kommentierte und vollständige Wiedergabe des Textes wird allen den markanten Sätzen und Beispielen gerecht werden können, an denen die Handschrift überreich ist. Wenn man sorgfältig auf eine vollständige Kenntnis der Briefe unserer Großen bedacht ist, so sei hier darauf hingewiesen, daß gerade der lebhafte, persönliche Charakter des mündlichen Vortrags oft dieselbe glückliche pädagogische Prägnanz erreicht, wie der frische Dialog eines Briefwechsels.

Einleitung (Handschrift p. 1—30).

Schon die Vorbemerkung stellt die Selbständigkeit und Unabhängigkeit des jetzigen Kollegs gegenüber der alten Fassung des Kompendiums fest. In der jetzigen Vorlesung handelt es sich um eine ganz neue Bearbeitung. Im Kompendium von 1794 hatte sich der Verfasser der „gewöhnlichen Abteilung der Philosophie in theoretische und praktische“ (1) bedient —: „wo er vom theoretischen, i. e. von dem, was erklärt werden soll, zum praktischen Teil der Philosophie, i. e. woraus jenes erklärt werden soll, übergeht“ (1). Anders hier: theoretische und praktische Philosophie wird „vereinigt“ vorgetragen. „Eine Freiheit, die der Verfasser sich damals, als er seine W.-L. in Druck gab, noch nicht herauszunehmen getraute“ (2). Die Kritik, die damit über die W.-L. von 1794 ausgesprochen wird, entspricht den oben[1]) angezogenen Äußerungen.

In acht Paragraphen folgen auf S. 2—29 „Prolegomena“ als Einleitung. Fichtesche Kernsätze, aus denen die ganze Lebendigkeit seines wuchtigen Vortrags atmet. Manche lassen sich fast wörtlich in anderen Schriften Fichtes wieder nachweisen. Z. B.: „Philosophie ist nicht Sammlung von Kenntnissen, die sich historisch (scil. aufhäufen lassen), sondern eine gewisse Denkart, die wir in uns hervorbringen müssen. Eine gewisse Ansicht, Gesichtspunkt nach gewissen Prinzipien“ (2).

Der Ausgangspunkt der Einleitung ist der für alle Propädeutik bei Fichte charakteristische Begriff oder vielmehr Unbegriff des „Ding an sich“: „Wie kommen wir dazu, anzunehmen, daß unseren Vorstellungen ein Ding außer uns entspreche?“ (3). Das ist die „Formel oder Aufgabe der Philosophie“, die auch lauten mag: „welches ist der Grund dessen, was mit dem Gefühl der Notwendigkeit im Bewußtsein vorkommt?“ (4). Der Ausgangspunkt, welcher „nicht kann und nicht braucht bewiesen zu werden“, ist das unleugbare „Faktum, wir sind uns selbst bewußt“ (4). Die

---

[1]) vgl. S. 3ff.

„Zustände und Bestimmungen des Bewußtseins“ nun sind a) „einige mit dem Gefühle der Notwendigkeit begleitet, b) andere willkürlich hervorgebracht“ (4)[1]. Bloße „Tatsachen, Fakta, Erfahrungen“, also die mit dem Gefühl der Notwendigkeit (a) begleiteten Vorstellungen machen noch keine Philosophie aus, „denn das Begründete ist nicht der Grund“. Philosophie wird erst als „Produkt des freien Denkvermögens“ hervorgebracht, indem die bloße Erfahrung durch die Frage nach dem Grunde überschritten wird[2]. Diese Frage hat bisher zwei polar entgegengesetzte Antworten erfahren: den Dogmatismus und den Idealismus, die kurz dahin formuliert werden:

a) „Die mit dem Gefühl der Notwendigkeit vorkommenden Vorstellungen sind Produkte vorausgesetzter Dinge an sich im Dogmatismus;

b) sie sind Produkte eines vorausgesetzten Vorstellenden — im Idealismus“ (8 f.)[3].

Mit aller Schärfe führt Fichte nun diesen Gegensatz durch. Die Passivität unserer Seele im Dogmatismus vernichtet den Begriff des „selbsttätigen Handelns“, der Freiheit, „wenn anders der Dogmatismus konsequent sein soll“. Mit der Leidenschaftlichkeit seines Ethos fährt Fichte fort: „Und von dieser Seite ist der Dogmatismus für die ehrwürdigste Klasse von Menschen das Empörendste; er leugnet das Gefühl der Freiheit“ (12). So tiefgreifend ist der Unterschied beider Systeme, daß die Wahl eines von beiden geradezu von der Beschaffenheit des Menschen abhängt[4], und daß ein Streit zwischen beiden gar nicht philosophisch wäre, „denn sie berühren einander nie“ (12)[5]. Die einzige Möglichkeit der Heilung besteht für den Dogmatiker darin, daß er seinen Dogmatismus konsequent zu Ende denke „zum Fatalismus“ und durch diese verzweifelte Theorie zum Idealismus geführt werde. So stellt der Dozent gleich an der Pforte der W.-L. jenes persönliche Verhältnis des Philosophierenden zur Philosophie her, das die Wahl der theoretischen Richtung mit der sittlichen Entscheidung identifiziert[6].

Im Gegensatz zum Dogmatismus geht der Idealismus von der Voraussetzung der Tätigkeit des Vorstellenden aus „das sich beim Dogmatismus leidend verhält“. Das In-sich-Auffinden des „Gefühls der Freiheit und Selbsttätigkeit“ (13) geschieht durch den Akt des „Sich-selbst-Setzens“: „Denke dich selbst, und gib Achtung, wie du das machst, du wirst finden, daß du mit deiner Tätigkeit in dich selbst zurückgehst, dich in deiner

---

[1]) M. III, 7.

[2]) Ebenda.

[3]) In Klammern steht hier die Bemerkung: „Docens weiß nicht, ob je ein Dogmatiker konsequent war, selbst Spinoza nicht“ (10).

[4]) vgl. erste Einl. in die W.-L. 1797 M. III, 18; S. W. I, 434.

[5]) vgl. S. W. I, 429 ff.

[6]) vgl. (M. III) erste Einl. in die W.-L. von Abschn. 3 an bis zum Ende.

Tätigkeit selbst bestimmst“. Diese Spontaneität ist der Grundzug des Idealismus. Er „heißt daher transzendental, weil er zeigt, wie es möglich sei, aus sich selbst, seinem Bewußtsein und der Erfahrung herauszugehen. Das System des Idealisten beruht daher auf dem Glauben an sich selbst oder an seine Selbständigkeit, oder was Kant sonst Interesse der Vernunft nennt“ (16). Wenn man gemeinhin einen Unterschied zwischen theoretischem und praktischem Interesse macht, so zeigt sich hier der Einheitsgrund beider in dieser prinzipiellen Spontaneität. „Wenn daher Kant von zwei spricht, so ist es nur verschiedene Modifikation ein- und desselben Interesses“ (16). § 4 der Prolegomena bezeichnet nun diese Einheit „als Erklärungsgrund aller Vorstellungen“ (16), der nicht „gefunden“, sondern tätig hervorgebracht wird. „Nicht bloß wahr, sondern als an sich gewiß“ (17) hat dieser Einheitsgrund zu gelten. Er ist in seiner Wurzel spontan, „und was er nur immer ist, lediglich durch Selbsttätigkeit“ (18). „Mithin ist es ein Bewußtsein der in Frage gekommenen und mit dem Gefühle der Notwendigkeit verbundenen Vorstellungen gleichfalls durch Selbsttätigkeit“, oder diese „sind seine Produkte“ (18). Hierbei ist der Fehler zu vermeiden, an ein „Erschaffen der Vorstellungen“ und damit an das Ich, jenes Prinzip, etwa als ein „Substrat“ zu denken. „Sondern das Ich setzt sich selbst, d. h. eine in sich zurückgehende Tätigkeit ist sein Wesen, dadurch entsteht der Begriff des Ich; das Ich ist alles, was es ist, nur darum, weil es sich selbst setzt“. Dies Sichselbstsetzen ist „absolut frei“ und „unbedingt“ (20). Andererseits aber gibt es immer nur den Begriff des Ich, und keinen anderen; derselbe ist also auch notwendig. Ist nun das philosophische Interesse gerichtet auf die mit dem Gefühl der Notwendigkeit verbundenen Vorstellungen, die aus jenem Prinzip zu erklären sind, so sind sie ebenfalls notwendig und frei, weil sie auf jenes freie Prinzip zurückzuführen sind. Diese Verbindung von Notwendigkeit und Freiheit nun und ihre Ableitung macht den kritischen, reellen Idealismus aus im Unterschiede von dem „Idealismus, der von einem freien und gesetzlosen Handeln ausgeht, und völlig grundlos ist“ (22) [1]. Im Gegensatz dazu sucht der kritische Idealismus die „Denkgesetze“, nämlich die Bedingungen jener in sich zurückgehenden Tätigkeit, nach denen sie einzig möglich ist, in Allgemeingültigkeit: „Er gründet sich auf die Natur aller vernünftigen Wesen; und ist absolut — in sich selbst gegründet, denn er gründet sich auf unsere Selbsttätigkeit“.

„Ferner ist es (das System) von der Beschaffenheit, daß es sich nicht historisch erklären läßt, hat keine eigene Terminologie (wie das Kantische), veranlaßt daher nicht bloße Nachbeter, sondern um die Wahrheit desselben einzusehen, muß man die Handlungen bei sich selbst nachmachen, die Be-

---

[1]) vgl. M. III, 25: „Ein transzendenter Idealismus würde ein solches System sein, welches aus dem freien und völlig gesetzlosen Handeln der Intelligenz die bestimmten Vorstellungen ableitete“.

merkungen in sich selbst, in seinem eigenen Bewußtsein hervorbringen, ist also bloß für Selbstdenker, führt aber auch zum Selbstdenken, besonders junge Männer" (24).

Es folgen noch einige wichtige Bemerkungen: „Man hat die Frage aufgeworfen, ob das System der kritischen Philosophie auch wirklich Realität habe?" — „Meint man damit ein Sein in der Erfahrung, ein Vorkommen in Raum und Zeit, so ist die Antwort: nein. Von einer solchen Realität ist bei den Handlungen der Philosophie gar nicht die Rede, denn der Grund oder das, was ich an die Erfahrung oder das Begründete anknüpfe, ist nicht dies Begründete selbst. Der Philosoph geht ja über alle Erfahrung hinaus" (24 f.). Nicht aber kann man über die Philosophie hinausgehen und etwa von der Vernunft abstrahieren. — § 7 dann betont den Begriff der wahren, der transzendentalen Realität noch schärfer: „Diese vom kritischen Idealismus aufgezeigte Reihe der notwendigen Handlungen der Vernunft hat keine andere Realität als die, daß man sie, um zu erklären, was erklärt werden soll, notwendig annehmen müsse; sie bedarf aber auch keine andere, indem es in diesem System überhaupt keine andere Realität gibt als die angeführte (nämlich der Notwendigkeit des Denkens)" (27). Woher dann aber die Verschiedenheit der Ansicht, das Schwanken des Wirklichkeitsbegriffs? Es wird erklärt in einer klaren „Gradation der Fortschreitung unserer Vernunft und Entwicklung unseres Bewußtseins" in drei Stufen: „1. Stufe der Menschheit — indem sie nach den Gesetzen der Vernunft, nämlich der theoretischen, in Absicht der Denkgesetze handelt, ohne sich derselben bewußt zu sein, wie z. B. das Kind, der Wilde, der gemeine Mensch.

2. Stufe, indem die Menschen über sich selbst reflektieren und sich durch allgemeine Regeln der Erfahrung bewußt werden, sich Begriffe bilden, aber die Resultate der Begriffe für Dinge an sich halten — Entstehung des Dogmatismus.

3. Stufe des Bewußtseins, indem es sich seine Vorstellungen und Begriffe als ein Handeln des Vorstellenden nach bestimmten Regeln vorstellt — im Idealismus" (26)[1].

Diese Gradation zeigt in ihren klaren Übergängen, daß kein Widerspruch besteht zwischen der Welt des „gemeinen Standpunktes" und des „transzendentalen", sondern nur ein Gradunterschied[2]. Der Idealist versteht den gemeinen Standpunkt, „weil er die Fertigkeit hat, sich aus seinem Gesichtspunkt der Spekulation in den des Lebens zu versetzen". § 8 sagt das klassisch und verdient allen falschen Fichte-Interpreten ins Stammbuch geschrieben zu werden: „Den Glauben an die Realität der Dinge außer uns im wirklichen Menschen stört der Idealist so wenig, daß er ihn viel-

[1]) Dieser Idealismus wird diskursiv, schrittweise entwickelt, während er in unserem Bewußtsein nur einen Akt ausmacht.

[2]) Zu dieser das Ganze betreffenden Unterscheidung vgl. unten S. 61 Anm.

mehr gegen alle Zweifel der verirrten Spekulation befestigt, indem er den Gesichtspunkt, von welchem aus derselbe (nämlich der Glaube an die Realität der Dinge) stattfindet, und die Gründe, warum er auf ihn notwendig stattfinde, aufweist" (29). „Soweit die Prolegomena."

„Wissenschaftslehre selbst", lautet nach Abschluß der Prolegomena die neue Überschrift. Eine „vorläufige Anmerkung" (p. 30—32) hebt den synthetischen Charakter der W.-L. hervor. „Allein der Philosoph, der analytisch verfährt, ist bald am Ende. Sondern er muß sein Ich synthetisch fortschreiten lassen, es unter seinen Augen handeln lassen; zuerst sein Ich setzen, und es in seinem Handeln nach gewissen Gesetzen beobachten, und dadurch sich eine Welt konstruieren. Es findet also keine Analysis, sondern Synthesis in der Philosophie statt" (31). Ausgangspunkt aber ist die „Tathandlung" (wie in der W.-L. 1794 und allen späteren Fassungen). „Tathandlung ist nämlich, wenn ich mein Ich innerlich handeln lasse."

§ 1.

Handschrift p. 30—43.

„Es denke nun jeder sein Ich, und gebe dabei Achtung, wie er es mache" (32). Fichte sucht dies zu erläutern an dem von jenem postulierten verschiedenen Denken eines „äußeren Gegenstandes", bei dem letzten findet ein „gleichsam im Objekt Verschwinden" statt. „Es findet sich aber leicht, daß das Denkende und Gedachte voneinander verschieden sei." Somit unterscheidet F. zwei Richtungen des Denkens, die dabei im Grunde untrennbar sind, denn auch das Denken des Objekts setzt voraus, daß wir dabei „tätig sind". „Kein Gedanke kann in uns sein außer der Tätigkeit unseres Denkens" (32). Damit ist die schlechthinnige Spontaneität alles Denkens gesetzt. „Diese" — die beiden Arten der Vorstellung zukommende Spontaneität — „haben sie gemein. Verschieden sind sie nur dadurch; bei der Vorstellung meines Ichs ist das Denkende und Gedachte ebendasselbe — im Begriffe des Ich. Ich bin das Denkende und Gedachte. Bei jener [der Vorstellung des äußeren Dinges] ging die Tätigkeit außer mir. Hier aber geht die Tätigkeit auf mich selbst zurück" (33). Also Richtungsverschiedenheit!

Was ist aber unter dieser Tätigkeit nun genauer zu verstehen? Sie ist undefinierbar, „unmittelbar bewußt". Das Ich „kommt hervor" eben durch jenes Aufsichselbsthandeln „und beides — Ich bin Ich und ich setze mich als Ich — erschöpft sich gegenseitig" (33). Diese Identität von „bin" und „setze" ist zu beachten: Sein ist Setzung, nur Setzung ist Sein ist damit die Grundthese der W.-L. Dabei wehrt Fichte gleich ein Mißverständnis ab, das der Transzendentalität der W.-L. widerspricht: „Von einem anderen Sein des Ich als Substanz, Seele, ist hier gar nicht die Rede" (34).

Fichte erläutert dies näher an Einwürfen, deren Erörterung eine dialogische Bewegtheit in die Darstellung bringt. — „Wenn ich auf mich handeln soll, muß also schon vorher ein Objekt, auf das zurückgehandelt werden soll, da sein“ (34). Das Ich muß also sich selbst schon Objekt sein, muß also ein Bewußtsein von seinem Bewußtsein haben, ehe es sich „äußerer Objekte“ bewußt werden könne; aber auch dies Bewußtsein setzt wieder ein Bewußtsein unseres Bewußtseins voraus und so fort ins Unendliche [1]), eine „Sophisterei“, die „bisher allen Systemen, auch dem Kantischen, zum Grunde lag“ (35). Nur ein „unmittelbares Bewußtsein“ [2]) könne aus diesem Dilemma helfen, das „Subjekt und Objekt zugleich wäre“. „Dies zu erlangen, gebe man Achtung, wie man es mache, wenn man sein Ich denkt. Wurde man mit dem Denken desselben nicht auch zugleich des Denkenden sich bewußt? Wurde das Ich, welches handelte, nicht auch zugleich sich seiner selbst unmittelbar bewußt, daß es handle?“ (36). „Es war eine Identität des Setzenden und des Gesetzten. Diese Identität ist absolut, die alles Vorstellen erst möglich macht“ (36). „Das Ich setzt sich schlechthin, d. h. ohne alle Vermittelung. Es ist zugleich Subjekt und Objekt“ (37). Das ist der Sinn des „unmittelbaren Bewußtseins“, d. h. ein Letztes, hinter das nicht zurückgegangen werden kann, das alle Gegenstandssetzung ermöglicht, indem die Spontaneität in ihm ausgesprochen ist; der Urpunkt als Zentrum alles Denkens, von Fichte hier schon „intellektuelle Anschauung“ genannt, die nicht die von Kant [3]) bekämpfte, sinnliche intellektuelle Anschauung sei („das Resultat [derselben] hat Kant in seinem System“), sondern die nicht auf etwas „Fixiertes“, „Ruhendes“, vielmehr auf ein handelndes Ich gerichtet sei.

Damit ist die weiterführende Frage vorbereitet: „Wie kommt der Begriff des Ich zustande?“ (38). „Nur durch das Fixiertsein, durch die Ruhe können wir Aktivität denken, und so auch umgekehrt, nur durch Aktivität können wir Ruhe denken“ (39). Suche man also die Aktivität der intellektuellen Anschauung zu denken durch das Gegenteilige, die Ruhe: „Dies nun auf das Setzen seiner selbst oder das Insichhandeln des Ich angewandt, so gelangen wir dadurch zu dem inneren Anschauen der Ruhe desselben und zugleich auch seiner Aktivität — als gehandelt und als handelnd —, beides fällt in Eins zusammen. In dieser Ruhe nun wird uns das Setzen der Aktivität zu einem Gesetzten — zu einem Produkt, zu einem Begriff, d. h. wenn man dieselbe Tätigkeit zuerst als ein Nichthandeln, sondern fixiert, in Ruhe sich denkt, indem wir sie sonst nicht als handelnd, tätig anschauen könnten, so entsteht daraus ein Produkt oder der Begriff des Ich, der sich bloß denken, aber nicht an-

---

[1]) vgl. Natorp, Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode, Tübingen 1912, S. 45 Abschnitt 3.

[2]) vgl. in der zweiten Einl. in die W.-L. M. III, 47 ff.

[3]) vgl. M. III, 52 ff.

schauen läßt" (39). Die Scheidung von Anschauung und Begriff ist damit begründet in der Betrachtungsweise: als tätig (Anschauung), als ruhend (Begriff). Der Begriff des Ich kann die Anschauung nicht ersetzen, aber er erklärt sie, erläutert sie durch die verschiedene Richtung. Als Fixierung, Festlegung schafft er die Klarheit, die wiederum ohne Anschauung leer bliebe: „Begriff und Anschauung, sie fallen in eins zusammen" (40)[1].

§ 2.

Handschrift p. 44—72.

„Das System der W.-L. geht nun weiter", und zwar „genetisch", „d. h. durch Selbstbeobachtung des Wie?" (44). Die Tathandlung bedeutete ein Zurückgehen, d. h. aber: „Wir abstrahierten von allem möglichen Tätigen und hefteten unsere Reflexion auf einen Punkt, nämlich auf uns selbst" (45); damit wendeten wir uns vom „Bestimmbaren", Uneingeschränkten (von allem Möglichen), zum Bestimmten. Freilich nicht zu einem absolut Bestimmten, das etwa isoliert gälte. Das hieße „transzendent" verfahren, vielmehr betont Fichte hier den methodischen Wert der Korrelation nachdrücklich. Daher konfrontiert er gleich hier beide Sphären, des Bestimmbaren und des Bestimmten, das Setzen des Ich (oben: in sich zurückgehen) und das Nichtsichsetzen, in der Sprache der W.-L. 1794 des Ich und des Nicht-Ich, oder zwei Tätigkeiten, die eine auf das Sichsetzende als setzend gerichtet, die andere auf das Gesetzte, das Objekt gerichtet; Spontaneität gilt für beide Sphären, auch für die der Notwendigkeit (der Objekte), sofern das tätige Ich in jenen mitgedacht werden muß.

„Diese notwendige Entgegensetzung der Sphären, ohne welche keine klare Anschauung — Gedanke[2]) — möglich ist, ist es, was Kant Synthesis nennt; dies ist das Herausgehen aus der Anschauung und Anknüpfung des Begriffs" (48). Demnach schafft die Durchführung der Korrelation das synthetische, aufbauende Verfahren. Ist aber, fragt der Dozent, dies Verfahren reine Deduktion? „Wird nicht etwas dabei vorausgesetzt?" (49). Diese Frage zielt auf jene Zweiheit der Richtungen und Beziehungen,

[1]) Die anschließenden Parallelen mit dem gedruckten Kompendium können hier wie auch sonst nicht mitgeteilt werden; sie bleiben der Gesamtausgabe vorbehalten.

[2]) Schon oben war der sinnliche Charakter der Anschauung zurückgewiesen. An dieser Stelle ist die Parallelität der Worte Anschauung und Gedanke terminologisch wichtig. Dadurch wird, was aus dem Ganzen der W.-L. hervorgeht: die Anschauung ist nichts Denkfremdes, vom Himmel Gefallenes, Dogmatisches, auch worthaft bekräftigt. Das Wort Anschauung wird gewählt aus künstlerischem Sprachgefühl, das sich, um die Kantische und Nachkantische Terminologie ganz unbekümmert, bemüht, einen Ausdruck der ursprünglichen Tiefe dieser Grundgesetze der W.-L. zu finden.

auf das „Reflexionsgesetz". „Allein selbst dieses war nichts Vorausgesetztes, sondern es wurde seine Realität in der Anschauung nachgewiesen" (49); der Dozent meint: jene ursprüngliche Tathandlung trägt das Gesetz in sich, das Gesetz ist ihr nicht übergeordnet, sondern innewohnend, ist jenem Zentrum der W.-L. zentrale Eigenschaft; eine Tabelle verdeutlicht dieses Verhältnis näher:

„Es gibt nämlich zwei Hälften in unserem Geiste:

1. eine Sphäre des Beabsichtigten und

2. eine Sphäre des notwendig damit Verbundenen oder Gefundenen oder Gegebenen" (51). Es ist dieselbe, vielfältig ausdrückbare Duplizität, die oben eingeführt wurde [1]). Eine Tabelle soll die Entgegensetzung verdeutlichen (52):

Es gehört in die Sphäre von:

Beabsichtet, subj.:	Gefunden = gegeben, obj.:
Tätigkeit	Ruhe
bestimmte Tätigkeit	bestimmbar
Der Begriff des Ich	Der Begriff des Nicht-Ich
Die in dieser Sphäre liegende wirkliche, bestimmte Tätigkeit, d. h. Tätigkeit in Agilität, wollen wir A nennen, und das, was dadurch zustande gebracht wird, nämlich den Begriff des Ich, wollen wir B nennen	Die in dieser Sphäre liegende bestimmbare Tätigkeit wollen wir C nennen und das durch diese hervorgebrachte Nicht-Ich wollen wir D nennen

Diese Grundbegriffe werden nun durchgerechnet.

Das unmittelbare Bewußtsein [die in sich zurückgehende Tätigkeit, die Tätigkeit in Agilität, die intellektuelle Anschauung] ist nicht etwa Bewußtsein, sondern von demselben verschieden wie das Auge vom Sehen; es ist allem Bewußtsein übergeordnet [2]).

Nun fordert aber A sein korrelatives Glied, denn ihm als Tätigkeit muß etwas in Ruhe entsprechen. B, der Begriff des Ich, kann es nicht sein, denn dieses Ich als Beabsichtetes ist ja als im Bewußtsein vorkommend, als tätig, als anschauend und daher sich selbst setzend durch A

---

[1]) Es lassen sich im Text der Kolleghandschrift häufig solche Stellen nachweisen, wo sprachlich ganz neu eingesetzt wird. Vielleicht sind sie mit einem jeweiligen Kolleganfang oder mit einer nur vom Schreiber nicht gekennzeichneten Überleitung oder Rekapitulation zu erklären. Dieser Neuanfang ist insofern interessant, als er da einsetzt, wo der parallele „Versuch einer neuen Darstellung der W.-L." abreißt.

[2]) Damit sind die Gesetze der W.-L. nicht als Bewußtseinsgesetze, nicht psychologisch, sondern transzendental zu verstehen.

hervorgebracht (54). Der Ursprung des gesuchten korrelativen Begriffs darf nicht „unter meinen Augen hervorgebracht" sein, sondern „er muß in etwas Gegebenem liegen", d. h. hier in etwas rein Ursprünglichem, in C [1]), der ursprünglichen korrelativen Hälfte des A, ohne die A keinen Sinn gibt. „Die bestimmbare oder ruhende Tätigkeit ist also der Begriff, welcher aller Anschauung zum Grunde liegt" (54), und somit entspricht der unmittelbaren Anschauung ein unmittelbarer Begriff und „das Ich ist also ein Begriff und Anschauung zugleich" (im Gegensatz zum Kantischen Systeme) (57) [2]).

Auf diese Erklärung der ursprünglichen, der unmittelbaren, d. h. der allein schlechthin übergeordneten Sphäre läßt Fichte die Ableitung des Seinsbegriffs folgen. Hatte er in der Einleitung schon den Dogmatismus befehdet, hier schlägt er ihn durch seinen neuen Aufbau. Dem Dogmatismus war der Seinsbegriff unmittelbar; hier ist die Sphäre des Unmittelbaren schon erschöpft, und auf der Grundlage des Abgeleiteten erfolgt die Deduktion des Seinsbegriffes. Wir teilen den charakteristischen Abschnitt vollständig mit: „Das Ich wird also durch C begriffen oder gefunden nicht in Tätigkeit, sondern in Ruhe, als ein sich selbst setzendes Gesetztes.

Allein obgleich C in Beziehung auf A eine ruhende Tätigkeit, so ist und bleibt sie doch ein Anschauen, und zwar ein ruhendes Anschauen, nämlich in Beziehung auf D als ihrem Entgegengesetzten. Der Charakter dieses Begriffs D ist auch Ruhe, denn er ist auch was Gegebenes.

Nun ist C schon als Anschauung in Ruhe, als das Entgegengesetzte von A — so wäre demnach D als Gegebenes auch ruhend, und insofern es das Produkt von (58) C ist — Ruhe der Ruhe.

C ist nämlich als ruhende Tätigkeit der Begriff von Ich als Substanz — es ist aber nur relativ ruhend in Relation auf A —, C kann daher auch als tätig betrachtet werden in Beziehung auf x. Geschieht dies, so muß ihm abermals Ruhe entgegengesetzt werden. Diese Ruhe einer schon entgegengesetzten Ruhe entgegengesetzt, kann nun nicht wieder relativ, d. h. eine bloße Privation oder Verneinung der Tätigkeit sein; sondern sie muß eine reale Negation der Tätigkeit, ein die Tätigkeit aufhebendes — vernichtendes —, eine negative Größe, ein mehr als Nichts sein. Und dies ist nun der wahre Charakter des eigentlichen — Seins.

Sein ist kein erster unmittelbarer Begriff — wie man bisher in der Philosophie annahm, sondern Tätigkeit ist das erste und unmittelbare, diese kann nicht erklärt werden; Sein hingegen kann man ableiten. — Sein ist ein negativer Begriff, denn er negiert ein außer dem Sein gesetztes Tätiges,

---

[1]) vgl.: C ist das unmittelbare Bewußtsein selbst im Begriffe.

[2]) Unten S. 61 wird auch B erklärt: „B ist der durch A unter unseren Augen hervorgebrachte, im Bewußtsein vorkommende Begriff des Ich", dessen ursprüngliche Bedingungen A und C sind.

was ist, kann nicht erst gemacht werden, es mußte erst vernichtet werden, dem positiven Machen müßte erst ein negatives Machen, i. e. ein Vernichten — vorausgehen. Das Sein negiert also ... das Werden, es müßte aufhören zu sein, um zu werden.

Sein ist also der Charakter des Nicht-Ich" (57—59).

Damit ist Sein als negativer Begriff aus den Bestimmungen der Grundkonzeption heraus abgeleitet und zugleich die Korrelation des Ich und Nicht-Ich scharf bestimmt. Die Einheitlichkeit aller Grundbegriffe ist damit erreicht. Das Geheimnis dieser konzentrischen Arbeit aber beruht im Verfahren der Korrelation: „Das Nicht-Ich ist bloß eine andere Ansicht des Ich" (62).

§ 3.
Handschrift p. 72—80[1]).

§ 1 hatte das „unmittelbare Bewußtsein" als Ausgangspunkt der W.-L. gewonnen, § 2 dies Problem weitergeführt in strenger Scheidung des unmittelbaren Bewußtseins und des Bewußtseins, indem die ursprüngliche Duplizität (vermöge des ursprünglichen Reflexionsgesetzes) das methodische Mittel abgab, in strenger Korrelation die Grundbegriffe der W.-L. zu gewinnen. § 3 arbeitet in derselben Richtung. Das „Postulat" zu Anfang: „Das Ich stellt sich gleichsam außer sich selbst heraus und macht sich selbst zum Objekt" (72), legt die weitere Fragestellung fest: Wie ist dies Aussichherausstellen zu erklären, welche Instanz ermöglicht dies, und wenn das unmittelbare Bewußtsein als Grundlage gilt, wie ist von diesem der Übergang zum Bewußtsein möglich?

Die Lösung sucht Fichte in der Wechselbeziehung der „realen" und der „idealen Tätigkeit". Dabei bedeutet „reale Tätigkeit" jene Urhandlung der W.-L., die ein „absolutes Anfangen", ein „Herausbringen eines neuen Aktes, ein Schaffen aus Nichts" (73) ist, für das es nichts „Vermittelndes" mehr gibt, das radikal Letzte und Höchste, der Urpunkt der W.-L., der den „Grund" seines „Sobestimmtseins in sich selbst" enthält. — Anders die „ideale Tätigkeit"; diese ist „nur ein Abspiegeln, ein Abbilden, ein Zusehen des Machens" (75). Ist die „reale Tätigkeit" „das Hinfließen eines Flusses", so ist das Abspiegeln desselben in unserem Auge und die Tätigkeit des Auges dabei die „ideale Tätigkeit". Beide sind streng durcheinander bedingt. Die „reale Tätigkeit" wäre undenkbar ohne die ideale, bliebe ein „totes Sichselbstsetzen", und andererseits die „ideale Tätigkeit", jene „im Objekt fixierte", wäre nichts, wenn nicht vermöge der realen Tätigkeit das Ich zum wahren Objektsetzen gelangte. Für diese beiden korrelativen Hälften aber ist ein Moment wesentlich

[1]) Der Beginn dieses Abschnittes ist deutlich sichtbar nach Abschluß eines Vergleichs mit dem „Kompendium". Überschrift: „Postulat . . ."

(„das Machen, das Anschauende — die ganze Ichheit"): die Freiheit, der „Standpunkt aller Philosophie". Damit ist ein wichtiger Grundzug der W.-L. klargestellt. „Dieser Akt der Freiheit liegt also allem, was da ist, ursprünglich zum Grunde; alles, was da ist, ist durch ihn" (78). Und ferner: „In diesem Akte der Freiheit wird das Ich sich selbst Objekt, es entsteht ein wirkliches Bewußtsein [1]), an dessen ersten Punkt alles von nun an angeknüpft werden muß, was überhaupt Objekt desselben (Bewußtsein) sein soll. Die Freiheit sonach ist der höchste Grund, und die erste Bedingung alles Seins und alles Bewußtseins" (80).

§ 4.
Handschrift p. 80 f.

Von § 4 ist nur das abschließende Diktat erhalten. „Die Selbstbestimmung geht weiter" (80). Sinn hat sie nur als auf ein Etwas, ein x gerichtet; nur so ist sie als „Bestimmung (zu etwas) anschaubar", von welchem (dem Etwas = x) das sich bestimmende oder das praktische Vermögen einen „freien, entworfenen Begriff haben muß" (Zweckbegriff). „Sonach wird dem Anschauenden das Subjekt des praktischen Vermögens zugleich zu einem Vermögen der Begriffe, so wie umgekehrt das Vermögen zu einer Intelligenz notwendig praktisch sein muß. Beides ist unzertrennlich. — Die Identität ist sonach der wahre Charakter des Ich" (80 f.). — Danach haben wir uns als Hauptinhalt dieses Paragraphen die weitere Ineinanderarbeitung des sogen. theoretischen und praktischen Gebietes der Philosophie zu denken, hinzielend auf das x, das zur Grundlage des Objektbegriffes wird.

§ 5.
Handschrift p. 81—105.

Die Lücke, die durch den fehlenden § 4 entsteht, ist wenig störend, da § 5 sich inhaltlich eng an diesen anschließt, soweit man nach dem eben zitierten „Diktat" ersehen kann; dessen Grundgedanken werden wieder aufgenommen. Die Hauptfrage des § 4 wie auch dieses Paragraphen lautet, wie komme ich zu dem „Etwas", ohne das die Selbstbestimmung gar nicht anschaubar ist, wie komme ich zu diesem x? Durch das freie Entwerfen eines Zweckbegriffs. „Ich handle frei, d. h. ich entwerfe mir selbsttätig einen Begriff einer Handlung" (82). Jeder freien Handlung also liegt ein Zweckbegriff zugrunde, ein sebsttätiges, begriffliches Entwerfen. Kein praktisches Vermögen also ohne Vermögen der Begriffe: „Ohne Intelligenz ist also keine Freiheit" (83). So ist gleich im

[1]) Damit ist auch der Weg vom unmittelbaren Bewußtsein zum Bewußtsein (im weiten Sinne) gewiesen: die Freiheit ist das alles durchwaltende Moment.

Fundament der W.-L. theoretische und praktische Philosophie vereinigt[1]), wie dies der Dozent in der „Vorbemerkung" als besonderes Merkmal dieser W.-L. gegenüber der alten Darstellung bezeichnete. Ohne Herstellung dieser Korrelation von Freiheit und Intelligenz kann das Wesen des Ich, seine Subjekt-Objektivität nicht klar werden. Freiheit und Intelligenz gehören zum Wesen der Tathandlung, dem Anbeginn und Inbegriff der W.-L. überhaupt: nur so ist das „sich selbst idealiter setzen" zu verstehen, das charakteristisch ergänzt wird durch ein Sehen, und zwar ein „Sich-sehen". Die Analogie des Sehens ist besonders glücklich: drückt „Setzen" das Handlungsmäßige der Tathandlung aus, so „Sehen" das spontane Erkennen. „In dieser Bemerkung liegt der Grund aller Irrtümer anderer philosophischer Systeme, selbst des Kantischen[2]). Sie betrachten das Ich als einen Spiegel, in welchem ein Bild sich abspiegelt, nun aber sieht bei ihnen der Spiegel nicht selbst, es wird daher ein zweiter Spiegel erfordert usw. Dadurch aber wird das Anschauen nicht erklärt, sondern nur ein Abspiegeln. Das Ich hingegen ist kein Spiegel, sondern ein Auge" (85). Schärfer läßt sich die idealistische Grundthese nicht aussprechen, daß die Erkenntnis vom Ich als tätigem Auge ausstrahlt, das sein eigenes Licht hat. Fichte spitzt die Metapher noch weiter zu: „Es ist ein sich abspiegelnder Spiegel, ist Bild von sich; durch sein eigenes Auge (die Intelligenz) sich selbst zum Bilde" (85). Also ein Spiegel, der sich ohne einen zweiten aus eigener Kraft widerspiegelt. Fichte begnügt sich aber nicht mit dieser Metapher für die Subjekt-Objektivität, sondern geht wieder auf den allgemeinen Sprachgebrauch ein, wenn er sagt: „Ein Bild aber bezieht sich auf ein Ding" (86), ein Nachgebildetes, ein Objekt. Diese Doppelheit der Beziehung hier im innersten Kreise der W.-L. angewendet, bedeutet das Nachgebildete, die reale Tätigkeit des Ich, das Handeln des Ich als Produkt des praktischen Vermögens; dies gilt als unmittelbares Objekt für das Nachbildende, die ideale Tätigkeit. Damit ist der Satz: „Das Ich ist Subjekt und Objekt zugleich" in seiner Doppelung und Einheit, besser, seinem Identitätscharakter schärfer beleuchtet. Nun geht Docens der Hauptfrage nach, die den methodischen Fortschritt liefert[3]): „Was ist das Etwas, was ist das durch Selbstbestimmung Hervorgebrachte?" (88). Das Reflexionsgesetz tritt in Kraft: Was ist das Entgegengesetzte dieses Etwas? Es besteht in der idealen Tätigkeit, während die zum Etwas führende die reale Tätigkeit sei. Nun hat die letztere als eigene Sphäre das Bestimmbare, aus dem bestimmt wird. Das Bestimmbare aber steht in Korrelation zur idealen Tätigkeit. Als bloßes „Zusehen", „Leiden", „Anschauung" ist diese „nichts Reales", sondern wird „gehalten" gleichsam vom Be-

---

[1]) vgl. schon § 4.
[2]) Daß das Spontane zu wenig zur Geltung komme!
[3]) Zu Anfang des Paragraphen aufgestellt.

stimmbaren, oder umgekehrt, das Bestimmbare ist das die ideale Tätigkeit „Haltende"; was aber angeschaut wird, das ist schon ein Etwas. Insofern nun das Bestimmbare die ideale Tätigkeit hält, bindet, fixiert, ist es anschaubar; es ist daher ein Etwas. So ist das gesuchte Etwas deutlich gemacht im Gegensatz der idealen und der mit der Sphäre des Bestimmbaren verknüpften realen Tätigkeit.

Um das Etwas noch weiter deutlich zu machen, wird der Begriff der Teilbarkeit eingeführt [1]). Die Freiheit wählt unter der Sphäre des Bestimmbaren einen Teil davon aus. Dieser Teil, als Bestimmtes, „wird aus der Summe des Bestimmbaren gleichsam herausgerissen" (89). Es folgt aus dem Begriff der Freiheit dieses Akts, daß das Bestimmbare bis ins Unendliche geteilt werden kann, besser, daß die Quantitätsbestimmung ins Unendliche sich variieren läßt. Eine Endlichkeit der Wahl des Bestimmens aus der Sphäre des Bestimmbaren, also eine Verendlichung auch der Bestimmbarkeitssphäre würde durch Verendlichung, Beschränkung der Freiheit dieselbe aufheben.

Diese Unendlichkeit der Bestimmungsmöglichkeit muß sich durchführen lassen für jeden Teil, so daß also auch jeder Teil wieder ins Unendliche teilbar ist. Das gilt auch von x. In Buchstaben: es wird geteilt:

$$x > A + B$$
$$A > c + d$$
$$d > e + f \ldots \infty.$$

In diesem Verfahren bin ich zwar selbsttätig, aber diese Selbsttätigkeit wird beschränkt in A und B, c, d, e, f ... „Jeder dieser Punkte hält meine Selbsttätigkeit in Etwas auf" (94) [2]). Der unendliche Fortgang durch diese Punkte ist ein stetiger: in jedem Punkte von x liegt „nicht gebundene und gebundene Freiheit zugleich". „In allen möglichen Punkten liegt beides" (94), denn jeder Punkt ist eben wieder quantitätsfähig ins Unendliche, und doch bedeutet er eine Hemmung, ein Stillstehen im Fortgang. Nur durch die Metapher: Stillstehen im Fortgang läßt sich hier sprachlich ausdrücken, was Fichte im Sinne hat. Beide koinzidierend gedachten Begriffe geben den Begriff der Kontinuität [3]): „Das Handeln (im Sinne der Tathandlung) ist also dasjenige, das in einer steten Linie fortgeht" (94). (Zeitlos zu denken!)

In diesem Zusammenhang werden nun auch die Begriffe Möglichkeit und Wirklichkeit abgeleitet. „Die praktische Tätigkeit in Verbindung mit der Intelligenz ordnet die Teile an, die sie aus der Sphäre des Bestimmbaren herausnehmen will" — in diesem Zustand „schwebt [sie]

---

[1]) W.-L. 1794 klarer: Quantitätsfähigkeit, vgl. M. I, 303.

[2]) In dem Punkte, wo beschränkt wird, ist relativ fixierte Erkenntnis zu denken.

[3]) So ist hier, Fichte sagt es nicht, Kontinuität durch Unendlichkeit möglich, beide Begriffe aber wurzeln in der Freiheit, wie auch die Modalität (vgl. nächste Seite).

zwischen Sein und Nichtsein" — „hat sie aber einmal sich selbst affiziert — dann ist die praktische Tätigkeit an eine feste Reihe der Teile gebunden" (97). Das erste ist Möglichkeit, das zweite Wirklichkeit[1]). Demnach seien beide Begriffe nur „in Beziehung auf das Handeln der Freiheit" (98), und da alles Bewußtsein auf das Wirkliche tendieren muß, so ist alle Erfahrung „nur dadurch möglich, daß sie sich auf das Handeln des Ich bezieht" (98). Ebenso wie andererseits auch „sich das Ich selbst nur mittelbar durch das Handeln frei denken — setzen — anschauen kann". Damit nun sei der Philosophie ein Grund gelegt, der auch dem Kantischen System ermangle. Auch dort „werden bloß die logischen Gesetze unseres Denkens in Beziehung auf die Objekte — Kategorien — angezählt, dabei aber immer die Frage unerklärt gelassen: warum sollen und müssen denn Objekte überhaupt gesetzt werden? Diese Frage kann nun die W.-L. beantworten: weil nämlich ein absolutes Handeln gesetzt wird, auf welches sich die Objekte unserer Erfahrung beziehen, und vermittelst welchem sie uns gegeben werden. Denn nur durch dieses Handeln gelangen wir zum Bewußtsein des Wirklichen überhaupt, — ist Erfahrung möglich.

Die Kr. d. r. V. fängt bei den Vorstellungen an und sucht ihre Gesetze in der Logik nach den ursprünglichen Denkformen unseres Gemüts zu entwickeln. Allein sie läßt die Frage unaufgelöst: Warum stelle ich mir etwas vor? Wodurch komme ich zu meiner Vorstellung?

Die W.-L. antwortet: „weil ich mich als handelnd finde. Das Ich setzt sich selbst als handelnd — als absolut frei. Es erblickt die Welt in sich. Seine ideale Tätigkeit ist nicht ohne reale" (99 f.).

§ 6.

Handschrift p. 105—134.

Die Wahl des Punktes, mit dem Fichte in § 6 die Deduktion weiterführt, zeigt deutlich jene Methode, die Fichte selbst in einem Briefe an Schiller charakterisierte[2]): Ich „führe . . . den Faden, scheinbar nach der bloßen Ideenassoziation, über die aber unsichtbar das System wacht, fort, bestimme nirgends schärfer, als vor der Hand nötig ist, bis zuletzt die scharfe Bestimmung sich von selbst ergibt". Ein Punkt der bisherigen Aufstellungen wird in seiner Unhaltbarkeit oder Unvollständigkeit gekennzeichnet und in der scharfen Analyse des gezeigten Schadens das dialektische Mittel entdeckt, ihn zu heilen und den Gang der Deduktion weiterzuführen.

So wird z. B. hier eine Unvollständigkeit der vorstehenden Bestimmungen aufgezeigt: Um das Etwas zu gewinnen, bedurfte es der Wechselwirkung von idealer und realer Tätigkeit, wobei die ideale Tätigkeit

---

[1]) Entsprechend in dem „Diktat" des § 5 p. 104.
[2]) Lb. u. Brfw. II[2], 382.

durch die Sphäre des ins Unendliche teilbaren Mannigfaltigen konstituiert („gehalten") ward, aus der die reale Tätigkeit frei wählte. Fichte bezeichnet nun jene Bestimmung, das ins Unendliche teilbare Mannigfaltige „halte" die ideale Tätigkeit, als ein „Nichts", einen „Widerspruch". „Denn dadurch, daß sie [die ideale Tätigkeit] ins Unendliche fort teilen sollte, würde sich das Mannigfaltige als solches gar nicht fassen lassen, es schwände ineinander und wäre demnach gar kein Bewußtsein möglich" (109 f.). „Es würde also unter den Bedingungen des Bewußtseins eine Unmöglichkeit vorkommen. Wir erhielten auf diese Art nie ein Etwas — nichts Positives — nichts Gesetztes ... und somit käme kein Bewußtsein zustande" (110). „Es muß etwas Positives angenommen werden" (110), „etwas Reales, Unteilbares", also Einziges; „Grundeigenschaften des Bestimmbaren", denen „ein bestimmter Zustand, ein ursprüngliches Sein zukommen muß. (Sein h. l. in der Bedeutung als Negation der Tätigkeit; ein gesetzt-sein, wodurch ein werden oder machen negiert wird" (112) —: die Gefühle[1]); z. B. rot, grün, bitter usw. Grundeigenschaften, „Zustände des Gemüts" werden sie genannt; „über sie hinaus kann nicht gewählt werden", sie bedingen also die Wahl, geben einen gewissen Haltepunkt ab: „So ist z. B. bei allen Farben, Tönen — in den Gefühlen des Geschmacks — der Zustand des Gemüts Einheit. Es finden zwar Grade statt, aber niemand kann angeben, wieviel dazu erfordert werde, daß ein falscher Zustand aufhöre — z. B. daß rot nicht mehr rot sei usw. Hier findet also kein Übergang statt —" (112 f.). Die Betonung der Einheit des Gemüts ist zu beachten, Gefühle sind also Einheitsmomente, (in der Richtung der Objektsbestimmung) solche, die sich nicht verwischen, auflösen, vertauschen lassen. Zwar heißt es unmittelbar anschließend: „es ist Entgegensetzung schlechthin mittelst Empfindung", ohne daß dieses schillernde Wort näher bestimmt wird, indessen widerspricht es dem ganzen Grundzug der Fichteschen Deduktion, hier etwa an einen sensualistischen Einschlag zu denken. Die ganze auf Gewinnung des Etwas gerichtete, dem Objektbegriff zustrebende Erörterung kennt kein „von außen", und so mag die „Entgegensetzung schlechthin mittelst Empfindung" nur ein scharfer metaphorischer Ausdruck sein für die geschlossene Einheitlichkeit des „Zustandes des Gemüts" im Gefühl. So verstehen wir das Gefühl als Haltepunkt, unter den sich deduktiv nicht mehr zurückgehen läßt und von dem es unten heißt: „Das Gefühl ist schlechthin, was es ist und weil es ist" (124).

Dieser vorläufigen Erklärung des Gefühls schließt sich nun der Versuch einer neuen Ableitung an. Fichte fragt: „Wie ist nun aber erst das Setzen dieses Etwas — das Bewußtsein dieses Etwas möglich?" (114). Oder, wie kann ich handeln, kann ich diesen Begriff entwerfen, welche Handlungsmöglichkeiten habe ich? „Diese Erkenntnis erlangt es [das Ich]

---

[1]) vgl. zweite Einl. in die W.-L. (M. III, 74).

aber dadurch, daß es sich bewußt werde, daß ihm das Materiale einer möglichen Handlung unmittelbar gegeben sei, und woher für das freie Wesen der Stoff für die Wahl seiner Freiheit oder zur Entwerfung seines Zweckbegriffs komme" (119). „Hierzu gelangt es nun dadurch, daß es in sich eine Tätigkeit findet, welche gebunden wird, ohne daß das Ich sich dazu bestimmt", das dem Subjekt angehört, also nicht etwa von außen kommt und doch etwas „Widerstehendes" ist. Diese „innere gehinderte Tätigkeit ist ein Trieb". Als begrenzte Tätigkeit muß dieser Trieb Bewußtsein verursachen, hervorbringen. Wenn wir nun die Frage, was dies Bewußtsein sei, durch Entgegensetzung behandeln, so zeigt sich: da hier kein Handeln in Frage kommt, ist die Spaltung in ideale und reale Tätigkeit unmöglich. Hier „müßte also ideale und reale Tätigkeit zusammenfallen, das Ideale oder das Bewußtsein wäre sonach sein eigener Gegenstand — und dadurch erhielten wir ein unmittelbares Bewußtsein — oder ein Gefühl" (121). Damit ist der Begriff des Gefühls weiter bestimmt und zugleich gezeigt, daß die Beziehung des Gefühls auf das Nicht-Ich nur so zu verstehen ist, daß das Nicht-Ich im Ich gefunden wird. Damit ist ausdrücklich dem Fehler begegnet, das Gefühl von außen zu erklären und dem Unbegriff des Ding an sich zu verfallen.

Wir sind im Gefühle ursprünglich bestimmt und können deduktiv nicht weiter zurückgehen, ferner ist die Gefühlsbestimmung eine einzige, unteilbare, so bestimmte. Und unser Ziel ist aber, einen Zweckbegriff als möglich zu zeigen, der ein Mannigfaltiges voraussetzt? „Es müßte demnach ein Mannigfaltiges der Gefühle geben" (125). Wie verträgt sich dieses Postulat mit der Einzigkeit des Gefühls, das das Ich gänzlich bestimmt, und wie soll der Identitätscharakter des Ich noch möglich sein, wenn jedes Gefühl jedem Gefühl völlig entgegengesetzt ist? Drei Gegenargumente werden aufgestellt:

a) „Man könnte sagen, durch die Intelligenz sieht das Ich, daß es ungeachtet dieser Mannigfaltigkeit und diesem Mannigfaltigen nur Eins sei." Fichte sagt selbst, daß dies kein Argument ist: „allein das ist noch nicht genug" (126).

b) „Die Erfahrung." Man konzentriert — ganz psychologisch verstanden! — sich ganz bei jedem Gefühle [Anm. Auch dabei komme es gewissermaßen auf Freiheit an: z. B. beim Kosten; „es ist nämlich Tätigkeit bei diesem Kosten, durch die Anschauung fassen wir den ganzen Sinn zusammen — unsere gesamte Sinnlichkeit ist auf das ganze System unseres Gefühls konzentriert" (128)], und zwar bei den entgegengesetzten immer auf dasselbe, oder als dasselbe, nämlich „die gesamte Sensibilität" (C). Sowohl A als das ihm entgegengesetzte B sind jedes nur durch C, das System der Sensibilität (vgl. unten), möglich. Darin liegt Einheit für das Ich (127 f.). Mag diese Berufung auf psychologische Vorgänge im Zusammenhang dieser transzendentalen Deduktionen wundernehmen: Fichte hebt ihre Ausnahmestellung selbst hervor. Am

Anfang des Abschnittes steht: „Hierüber entscheide zuerst die Erfahrung“, d. h. hier Erfahrung im gewöhnlichen Sinne.

c) „a priori.“ Nun nicht vom Erfahrungsstandpunkt psychologischer Konzentration angesehen, sondern apriorisch! — das C selbst wird nicht gefühlt, sondern nur die Besonderheiten der Veränderungen. Das Reflexionsgesetz fordert gegenüber diesen ein Entgegengesetztes, ein Bestimmbares, da das Besondere ein Bestimmtes ist. Dieses Bestimmbare muß sein die Totalität aller Gefühlsveränderungsmöglichkeiten, mit dem Fichteschen Ausdruck: ein „System der Sensibilität“, dessen Variationen dann die einzelnen Gefühle darstellen. Auf diese Weise ist dem Zweckbegriff die notwendige Voraussetzung, das Mannigfaltige, gesichert, und die Frage erörtert, woher für das freie Wesen der Stoff für die Wahl der Freiheit komme.

Dies gewinnt noch an Klarheit, wenn wir den Satz beiziehen: „Die Darstellung des Gefühls in der Außenwelt ist die Materie“ (124) — worauf schon oben die Beziehung der Gefühle auf rot, grün, bitter usw. zielte: „Die Gefühle geben der Freiheit das „Objekt“ (125). Es galt, die Apriorität der Außenwelt zu sichern, um die Freiheit, die spontane Wurzel der W.-L. zu gewinnen und zum „Etwas“ zu gelangen. Diesem Ziele allein dient auch die Einführung der Begriffe Gefühl, Trieb, System der Gefühle. Dogmatische Mißverständnisse dieser scheinbar hart ans Psychologische streifenden Ausdrücke hat Fichte genugsam abgewehrt. Wir legen daher den Hauptton auf das Einheitsmoment des Gefühls. („Es ist daher ein unrichtiger Sprachgebrauch Objekte fühlen —“ u. a. m. (121).) Die W.-L. steht hier noch in ihrem innersten Kreise, hart an der Grenze des nicht mehr aussagbaren „Unmittelbaren“, dessen Übersetzung und diskursive Auflösung gefunden werden soll. — Wie auch an anderer Stelle, so wird hier erst die vollständige Mitteilung des Textes der Deduktion ganz gerecht werden. Eine Schwierigkeit liegt darin, die oft an das Psychologische erinnernde Sprache immer im Zusammenhang einer Erörterung zu verstehen, die, wie allen philosophischen Einzelgebieten, so auch der Psychologie noch gänzlich übergeordnet ist.

§ 7.

Handschrift p. 134—160.

Anschließend an das Vorhergehende rekapituliert der Dozent: „Wo stehen wir?“ — Die Hauptfrage der W.-L. heißt, da schlechthin alles Bewußtsein im Bewußtsein seiner freien Tätigkeit entfaltet ist: „Wie wird das Ich sich dieser Tätigkeit bewußt?“ (134). Nur im Handeln, ist die Antwort. Handeln aber setzt voraus „das Entwerfen eines Begriffs“ des Handelns. Wie ist dies möglich? Es handelt sich um einen Zweckbegriff; das Entwerfen desselben oder seine „freie Wahl“ setzt wieder ein „Materiale“, einen „Stoff“ voraus. § 5 hatte dies „Materiale“ im

Gefühl entdeckt, als den Stoff des Zweckbegriffs. War damit der materiale Teil der Frage beantwortet, so bleibt nun der formale noch offen, nämlich: „Wie setzt nun das Ich aus diesem Mannigfaltigen des Gefühls seinen Zweckbegriff zusammen?“ (135). Hier nun tut sich eine neue Schwierigkeit auf. Soll der Zweckbegriff entworfen werden, so muß er ja „Objekt der idealen Tätigkeit oder Anschauung“ werden (137); da aber im Begriff Subjekt und Objekt auseinandertritt, während im Gefühl („ich fühle mich“) beides identisch ist, zeigt sich hier ein neues Hindernis für das Objektproblem, das auch in der Frage ausdrückbar ist, „wie kann das Ich aus sich selbst herausgehen?“ (135).

Wir haben diese Rekapitulation wiedergegeben, weil sie besonders deutlich die Methode dieser W.-L. zeigt: es wird von Frage zu Frage, von Antwort zu Antwort weiter und tiefer gefragt. Hatte § 6 unvermittelt das Gefühl eingeführt, so bringt Fichte hier nicht weniger unvermittelt und neu das Moment der „produktiven Einbildungskraft“, dessen Erörterung jedoch hier episodisch bleibt. Das Problem stammt aus der W.-L. 1794. (Dort: ein Vermögen, keine Synthesis! M. I, 423, 410.) Die produktive Einbildungskraft hat nun folgende Funktion: Jedes Gefühl ist mit einer objektiven Vorstellung verknüpft, steht in notwendigem Zusammenhang mit ihr. Die produktive Einbildungskraft kann „die Vorstellung erneuern und dadurch ein obgleich nur schwächeres Gefühl erregen“ (139). Auf diese Weise wird in der produktiven Einbildungskraft eine Brücke, ein Zwischenglied zwischen Vorstellung und Gefühl geschaffen. Merkwürdigerweise aber verfolgt Fichte hier diesen Gedanken nicht weiter. Erst § 17 bringt dieses Moment wieder. Wir können hier gleichsam dem schaffenden Fichte zusehen: er läßt ein Motiv in der Schwebe und fängt wieder von neuem an.

Abschnitt 3. Das Verhältnis von Gefühl und Vorstellung wird auf anderem Wege erklärt: Durch Beschränkung entsteht ein Gefühl, dessen Charakter oben Subjekt-Objektivität heißt, hier durch das Verhältnis von idealer und realer Tätigkeit ausgedrückt wird. Im Gefühl sind diese beide „in Beziehung aufeinander = x“, „das wir nicht anschauen, sondern bloß fühlen können“ (140). „Nun aber liegt im Wesen des Gefühls Beschränktheit. Diese kann nur von der realen Tätigkeit gelten, meine ideale Tätigkeit kann gar nicht so beschränkt werden, daß sie sich nicht weiter äußern könnte“ (140), vielmehr geht sie im Gegensatz zur Beschränktheit weiter „mit Freiheit und Selbsttätigkeit“. „Sie äußert sich aus keinem Grunde außer ihr, sondern es liegt in der Natur des Ich, sie äußert sich, sobald die Möglichkeit ihrer Äußerung eintritt, sobald die reale Tätigkeit beschränkt ist“ (141). Die Gegenüberstellung von „außer ihr“ und „Natur des Ich“ ist bedeutsam; sie äußert sich nur aus der Natur des Ich, kann im Zusammenhang nur heißen, sie ist transzendental, nicht von außen zu erklären, ebenso wie schon oben Gefühl und Trieb. So heißt es denn auch anschließend: „Die Natur des Ich ist ein Trieb“

(141), ein „Trieb der Intelligenz“, der „ideale Trieb“, der „Trieb nach Vorstellung“. Offenbar entsprechen sich produktive Einbildungskraft und Trieb, als Brücken zum Objekt, zur Vorstellung.

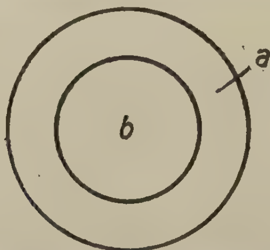
Abschnitt 4 verfeinert diese Aufstellungen. In Abschnitt 3 hieß jene Äußerung der Natur des Ich in der idealen Tätigkeit ein Weitergehen. Hier taucht für denselben Vorgang der alte Terminus „losreißen“ wieder auf. Fichte geht aus von der Freiheit, die nach dem Vorhergehenden der idealen Tätigkeit im Gegensatz zum Gefühl, das in Beschränktheit bestand, zukommt. Das Reflexionsgesetz tritt in Kraft: Wenn demnach die ideale Tätigkeit als ein Losreißen gesetzt würde aus dem Zustande des Leidens, so hätten wir dadurch das Vereinigungsband zwischen Anschauung und Gefühl gefunden; beide stehen in Wechselwirkung. Damit ist die engste Beziehung zwischen Anschauung (ideale Tätigkeit) und Gefühl geschaffen: Der „Akt, in welchem beide zugleich als entgegengesetzt mit darin liegen, ist das Losreißen — ein Zustand, in welchem und zu welchem übergegangen wird“ (142 f.). Ursprünglich (laut Postulat) in Koinzidenz, im Bewußtsein aber getrennt, gilt zusammenfassend: „Bewußtsein ist mit Anschauung verbunden, welcher ein Gefühl zum Grunde liegt oder vielmehr [!] vorhergeht“ (144).

Abschnitt 5. Das Verhältnis von Anschauung und Gefühl wird weiterbehandelt. Gefühl heiße B, Anschauung A, was ist das beide vereinigende C? Der Anschauung liegt „das Setzen meiner selbst . . . unmittelbar zum Grunde. Die Anschauung ist als meine Anschauung ein Gefühl von mir selbst“ (145). Dies gilt also für A. Und „im Gefühle selbst ist von mir selbst nichts anderes vorhanden als ein Gefühl von mir selbst“. Das C also, das A mit B verbindet, ist das Selbstgefühl; wobei noch bemerkt wird, daß in B nicht die Anschauung als solche, sondern das „Losreißen“ gefühlt wird.

Abschnitt 6. Soweit das Formale der Anschauung. „Was ist nun die Materie, was kann in der Anschauung vorkommen?“ Denn Fichte will ja eben weiter kommen zum Objekt, wohin der ganze Paragraph tendiert. „Nun kommt noch das Objekt dazu“ (146). Auf welche Weise? Das Objekt kommt zustande im Beschränktwerden des Ich. „Diese Beschränktheit ist das Objekt der Anschauung“ (147). In außerordentlich schroffer Weise wird nun das Objekt ein „außer mir“ usw. genannt. Es sind hier Stellen, die — teilweise ist der Nachschreiber hier nicht ganz gefolgt oder hat sich verschrieben — recht vorsichtig kommentiert sein wollen, die aber für das Hauptinteresse der W.-L., das Objekt richtig zu erklären, bedeutend sind. „. . . insofern in der Anschauung Ich und Begrenztheit einander als Subjekt und Objekt entgegengesetzt und zugleich vereinigt sind, so werde doch[1]) Ich nicht angeschaut, sondern meine Begrenztheit kommt als das Objekt, als das Begrenzende vor und wird

[1]) scil. was das Objekt anbetrifft.

angeschaut; aber nicht als die meine — denn das Begrenzende kann nicht auf mich bezogen werden —, es ist als etwas außer mir, als Beschränkendes“ (147 f.). Das sind gewiß Ausdrucksweisen, die hart an das Dogmatische streifen, flüchtig betrachtet. Wir zitieren weiter: „Das Ich verschließt sich, es kann in dasselbe nichts Fremdes hinein — allein es fand sich doch noch manches außer ihm, das zugleich mit in diese allgemeine Sphäre hineinkam. Es mußte sich außer dieser allgemeinen Sphäre noch einmal besonders verschließen, damit in diesem engen Zirkel etwas läge, das zu seinem weiteren Zirkel nicht gehörte, indem sich die ideale Tätigkeit hinterher noch als ein besonderes Ich setzte“ (148). Die allgemeine Sphäre heiße a, die engere b. Dann ist b das Ich, a das Nicht-Ich. Eine Zeichnung am Rande verdeutlicht dies näher (148).



Die Kreise sind konzentrisch! Also streng auf ein und denselben Mittelpunkt bezogen. Das außer uns gewinnt schon dadurch eine andere Färbung. Und es ist nur eine Erklärung dieses konzentrischen Charakters in anderen Ausdrücken, wenn der Dozent fortfährt: „Diese engere Sphäre b wird nachgewiesen. Das Ich ist tätig in der Anschauung — leidend im Gefühl. Wird nun das Ich so verschieden betrachtet, nämlich einmal als leidend und beschränkt, und dann wieder als tätig, so hat es auch zweierlei Objekte, mithin verschiedene Sphären“ (149). Was im Bilde durch das Konzentrische ausgedrückt war, das ist hier durch verschiedene Betrachtungsweise zu verstehen: die Sphäre des Nicht-Ich wird hier erklärt aus der Betrachtungsweise des Ich als eines leidenden. „Eigentlich aber“, fährt der Dozent fort, „sind Gefühl und Anschauung synthetisch vereinigt und haben daher auch ein- und ebendasselbe Objekt — nämlich die Beschränktheit“ (149). Sauberer ausgedrückt: die vom Gefühlszustande sich losreißende ideale Täigkeit gewinnt in der Anschauung erst das Objekt, das in der Beschränktheit zu suchen ist, „und zwar als unmittelbar gegebenes Objekt, nicht als ein auf das Ich bezogenes“ (149). Diese Wendung ist sehr gefährlich im Ausdruck. „Nicht auf das Ich bezogen“ kann nur heißen, nicht aus dem Ich entwickelt im grob solipsistischen Sinne. Diese terminologische Unbekümmertheit ist auch in dem nächsten Zitat, in dem das Problem des Objekts, der Beschränktheit, weitergeführt wird, zu beobachten: „Weil das Ich in seinem Streben auf dies

oder jenes Gefühl beschränkt ist, und das Ich nicht fühlen kann ohne Anschauung, — das Ich aber nicht als anschauend gesetzt wird, d. h. die Anschauung nicht auf das Ich bezogen wird, es sich seiner Tätigkeit nicht bewußt wird, sondern in seinem Objekte sich verliert, oder wie Kant sagt, die Anschauung blind ist, so wird es gezwungen, etwas Unmittelbares, etwas Entgegengesetztes, Unabhängiges, ein auf das Ich nicht bezogenes Nicht-Ich, — dem der Charakter des Seins zukommt, zu setzen" (149). Abgesehen davon, daß der Kantische Ausdruck hier in einem Sinne gebraucht wird, der ihm ursprünglich nicht zukommt —, „nicht auf das Ich bezogen" heißt hier nicht etwa, es bestehe keine Relation, sondern nur: das Ich wird sich seiner Tätigkeit nicht bewußt, verliert sich im Objekt. In diesem Aufgehobensein des Bewußtseins im Anschauen des Objekts liege der Grund, etwas „Unmittelbares", „Entgegengesetztes", ein Nicht-Ich zu setzen. Die Wahl dieser so leicht des Dogmatismus verdächtigen Ausdrücke für das Objekt, wie z. B. unmittelbar, ist erklärlich, wenn man bedenkt, daß Fichte auf Grund der alten Darstellung der W.-L. mißverstanden und hart angegriffen worden war. Es mußte ihm wichtig sein, seinen Zuhörern unbedingt auszudrücken, daß nach der W.-L. die Erfahrungswelt mehr sei als eine bloße Geste des Ich. Andererseits verrät aber gerade das terminologische Schwanken die wahre Härte des Kampfes, den Fichte um das Objektproblem dialektisch führt. Charakteristisch ist in diesem Zusammenhang, daß Fichte Jacobi, um dessen Freundschaft und Verständnis er zeitlebens gerungen hat, zitiert. S. 150 steht: „Jacobi nennt dies Objekt — eine unmittelbare Offenbarung, und hat es am besten unter allen Philosophen getroffen, nur fehlt er darin, daß er sie als etwas geoffenbartes außer alle Beziehung auf unsere Vernunft setzt. Das ist es nicht, sondern der Philosoph verbindet es mit einem Gefühle". So hart Fichte den Dogmatismus verurteilt, so viel war ihm daran gelegen, nicht dahin mißverstanden zu werden, als leugne er die auf dem „gemeinen Standpunkte" für den „gesunden Menschenverstand" vorhandene Welt. In dem Brief an Jacobi[1]), dem letzten Teil seiner „Grundlage" beigegeben (August 1795), drückt er seine Absicht aus, die „Aussöhnung der Philosophie mit dem gesunden Menschenverstande" herbeizuführen, für den „eine Welt für uns, unabhängig von uns da" ist. In derselben Absicht, in der er um das Verständnis Jacobis warb, wählt er hier im Kolleg jene Ausdrücke, und es ist gewiß mehr als eine bloß äußerliche Assoziation, daß er Jacobi hier zitiert.

Worin besteht nun aber das Objekt? „Das Objekt der Anschauung ist das Gefühl" (150). Als begrenzt in diesem Gefühl schaut das Ich an; es liegt somit etwas Unmittelbares in dieser Entstehung des Objekts, da ja der Charakter des Gefühls etwas Unmittelbares hat. So ist zu

[1]) Lb. u. Brfw. II², 165 ff.

erklären, daß das Ich „schließt auf etwas Begrenzendes außer ihm“ (150). „Z. B. Zuckerhut und das damit verbundene Gefühl — süß. Das Objekt wird nicht gefühlt als süß, sondern ich eigentlich fühle mich als süß. Es wird nur gefühlt, daß ein Objekt da sei, inwiefern ich anschauend bin“ (151). Nicht das Ding, sondern die Selbstbestimmung ist unmittelbar; damit ist der transzendentale Standpunkt gewahrt. Objekt ist das Ding nur vermittelst der Anschauung im Sinne eines Begrenzenden, und einzig in diesem Sinne hat es überhaupt Bedeutung.

Man glaubt sich mit den Hörern dem Ziele nahe, da unterbricht Fichte schroff diese Gedankengänge mit der Frage: „Was hilft nun dieses alles?“ (151).

Fichte setzt noch einmal von neuem ein: „Wir gingen von der Frage aus, wie ist die Entwerfung des Zweckbegriffs möglich? Dann: wie eine Anschauung, welche für jene den Stoff hergebe? Die bisherige Anschauung aber war eine Anschauung eines wirklichen Objekts, denn sie gründete sich auf eine Beschränkung. Dies kann uns aber nichts helfen, sondern wir wollen sehen, wie eine Anschauung überhaupt möglich sei, mit was im Gefühle eine solche Anschauung eines bloß möglichen Objekts zusammenhänge“? (151). Diese Anschauung eines bloß möglichen Objekts ist nun abermals durch Gegensetzung zu deduzieren. Zwei Vorbemerkungen gehen vorauf:

a) In dieser Deduktion ist Anschauung, die im gemeinen Bewußtsein nie bloß als solche, immer nur als Begriff von ihr vorkommt, „nach ihrem eigentümlichen Charakter“ zu verstehen — d. h. ohne allen Begriff — „ohne als Bestimmtheit des Ich gesetzt zu werden, das Ich soll in ihr gar nicht vorkommen“ (152).

b) Das Gefühl wird hier ergänzend noch tiefer gefaßt. „Ich fühle mich beschränkt in meinem Streben — dieses setzt voraus, daß schon ein Gefühl des Strebens da sein mußte — sonach ist das Gefühl meiner Beschränktheit bedingt durch das Gefühl des Strebens — eines inneren Dranges; und dieses Gefühl des Strebens ist hinwider nichts ohne Begrenztheit — also keines ohne das andere; nur wo beide sind, da ist erst ein wahres Gefühl“ (151).

Nun zum Gegensatz der Anschauung des wirklichen und der des möglichen Objekts. Bei der Anschauung des wirklichen ist Objekt „ein Seiendes — ein Begrenzendes — oder genauer — die Begrenztheit des Ich“ (153). Was ist nun hier bei der Anschauung des möglichen Objekts das Begrenzte? Laut Vorbemerkung a nicht das Ich, hier handelt es sich um begriffslose Anschauung unter Ausschaltung des Ich („es kommt [hier] in der Anschauung gar nicht vor, wird gar nicht gesetzt, verschwindet darin“) (153). Das Ich ist also das Begrenzte nicht, es muß vielmehr ein Objekt sein, „da die Anschauung nach ihrem Charakter lediglich nur auf ein Objekt geht“ (153). „Dieses Objekt ist nicht, d. h. wirklich — es ist nicht ein Seiendes, denn es ist ja dem Seienden ent-

gegengesetzt. Allein nur in Beziehung auf das Streben soll es sein, dieses Objekt der Anschauung ist — das Ideal" (154).

Somit gibt es zweierlei Objekte:

1. das Objekt des Strebens,
2. das bestimmte Objekt.

Als Objekte der Anschauung unterscheiden sie sich so, daß das erste bestimmbar im Gegensatz zum bestimmten zweiten ist. Oder das Erste ist „bloße Aufgabe ein anderes zu sein als jenes Zweite ist". Ferner, während das Zweite nicht quantitätsfähig (nicht teilbar = in ihm „der Grad des Gefühls bestimmt") ist, ist das Erste teilbar, denn in der bloßen Aufgabe ist „kein Inhalt des Gefühls gegeben, es wird nur ein Gefühl gesucht". Als „bloße Aufgabe, ein Objekt zu setzen" endlich ist das Erste vom Zweiten unterschieden. „Es ist bloß ein Glied für die künftige Denkreihe" (155). Daraus aber folgt: das Objekt des Strebens ist frei, das bestimmte Objekt ist beschränkt; aus dieser Verschiedenheit wiederum läßt sich beider synthetische Vereinigung ableiten: „Ich muß in einem Momente mich frei und beschränkt fühlen, um eine Anschauung zu haben. Also Anschauung des Ideals und des bestimmten Objekts sind immer miteinander verbunden, keine ist ohne die andere möglich" (157). So gipfelt denn § 7, der in verschiedenen, immer wieder von Grund auf arbeitenden Gegensätzen und Deduktionen eine Ableitung des Objekts anstrebte, zum Schluß vermöge jener Scheidung des wirklichen vom möglichen Objekt in der Idee; beispielsweise wird die „Idee des unendlichen Raumes" angezogen. Was ist diese Idee eigentlich? Ein Begriff davon ist nicht möglich, denn: „sobald ich es (das Unendliche) anfange zu denken, wird es unter der Hand endlich" (155 f.). Also stets verendlicht das Denken, wird demnach durch das Unendliche transzendent! Welche Bedeutung bleibt dann der Idee? Es ist das eine Frage von entscheidender Bedeutung für die Fichtesche Philosophie. Ist die Unendlichkeit transzendent oder transzendental möglich? Fichte will das letztere erweisen, wie sein ganzes System streng transzendental sein soll. Auch jene Unendlichkeit darf also nicht vom Himmel heruntergeholt werden, sondern ist aus dem System darzulegen. — „Die Unendlichkeit selbst kann man nicht denken. Indem ich mir also die Regel (oder die einzelnen Akte der Anschauung) wegdenke, und mir nun noch bloß das Fortschreiten — Suchen — Ausdehnen übrigbleibt, so habe ich das Objekt — die Anschauung, die hier gemeint ist — das Ideal" (156). Damit ist also die Unendlichkeit erklärt als solche der Richtung des Weges, unendliches Fortschreiten der Setzung; das Problem ist damit streng transzendental gewendet.

§ 8.
Handschrift p. 160—190.

Das bisher Vorgetragene bedarf noch des weiteren Unterbaus: „Das im vorigen Paragraphen Vorgetragene ist selbst noch nicht möglich,

es kann sich selbst noch nicht tragen, geschweige denn ein Anderes" (160)[1]. Es fehlte noch die Beziehung der Anschauung auf das Subjekt, das Ich. „Es fehlte also noch der Beweis des Ich." Oder: „Wie es [das Ich] sich selbst mit Bewußtsein setzen könne — wie es für sich selbst möglich sei?" (160).

Abschnitt 1. Das Mannigfaltige der Gefühle, worauf Stoffheit beruht, ist aufzufassen als Sukzessives, als Veränderung des Ich. Wir können noch nicht fragen, wird diese Veränderung mit Freiheit vorgenommen? Wie wir stehen, müssen wir wieder ein unbewiesenes Postulat („Lücke"[2]) annehmen, nämlich als „Mittelding" ein „Prinzip tätig zu sein", „dadurch ich mich unabhängig von meiner Freiheit, ohne Bewußtsein meiner Selbstbestimmung veränderte" (163).

Abschnitt 2. Die fragliche Veränderung betrifft unsere Gefühle. Jede Veränderung aber setzt ein Mannigfaltiges voraus. Also hier ist ein Mannigfaltiges der Gefühle Voraussetzung, und es ist daher die erneute Frage nötig, wie die Vereinigung dieser Gefühle möglich sei? War diese oben § 6 materialiter behandelt, so liegt sie jetzt von der formalen Seite vor.

Abschnitt 3. Diese Vereinigung ist kein Gefühl, sondern ein Verhältnis. — Oben § 6 wurde ein „System der Sensibilität" eingeführt. Dies leitet F. hier nochmals ab. Es handelt sich um Vereinigung der Gefühle a und b. . . . Es muß etwas zwischen diesen Diskreten a und b liegen, das nicht Gefühl ist; es könne nur Anschauung sein, Anschauung der Veränderung, des Bestimmten; „dieses aber kann nicht angeschaut werden ohne Bestimmbares — Veränderlichkeit", die jenes System der Sensibilität ist, oder „die mögliche Summe ihrer [der Gefühle] Veränderungen der Form nach mit gänzlicher Abstraktion von ihrem Gehalte" (166). Damit ist das in Abschnitt 1 gesuchte Postulat aufgestellt, und als „das Fühlende in allem Gefühl, das Dauernde in aller Veränderung" (168) e n t h ü l l t s i c h d i e s e s S y s t e m a l s d a s I c h. Es war die Anschauung x (auch als „Verhältnis" bezeichnet), die die Vereinigung der Gefühle bedeutete, somit „entstünde uns auch durch die Anschauung x das Ich" (168).

Abschnitt 4. „Alle Erfahrung [ist] ein beständiger Wechsel von Veränderungen, woher erhält nun die Anschauung x ein dauerndes Substrat, das in allen Erscheinungen dauernd erscheint? Dieses in allem Wechsel dauernde Ich ist das vorstellende Ich, das idealiter Handelnde" (170), das in der Anschauung x angeschaut wird, worin seine Objektivität, „der Grund aller Erscheinungen für das Ich", beruht.

---

[1]) vgl. oben S. 24.

[2]) Der hier gebrauchte Terminus „Lücke" ist bezeichnend für diese hier auch innerhalb des Paragraphen angewendete Methode, ein Postulat erst allmählich wissenschaftlich zu unterbauen.

Abschnitt 5. Zur Anschauung x muß notwendig eine weitere, genannt y, treten. In x schaut das Ich sich selbst an. Was ist y? „Die das Ich begrenzende Anschauung." Das Verhältnis zu x ist so zu denken, daß x, indem es y anschaut, Bestimmtheit, Fixiertheit erhält. Dies Verhältnis beider Anschauungen ist wichtig, da in ihm der echte Weltgedanke liegt und der Grundzug des Fichteschen Systems sich deutlich ausspricht.

x und y verhalten sich also folgendermaßen: Die reale Tätigkeit wird beschränkt, wodurch ein Gefühl entsteht; „aber es bleibt noch die ideale Tätigkeit übrig, diese reißt sich los und trennt sich von der realen, und dadurch entsteht eine Anschauung jener Begrenztheit und dies ist die Anschauung y im vorigen Paragraphen. Nun wird aber die ideale Tätigkeit in der Anschauung y selbst beschränkt, dadurch, daß sie gerade so bilden, das Mannigfaltige der Anschauung so ordnen muß und nicht anders. Dadurch entsteht nun ein Gefühl des Anschauenden selbst, denn wo Beschränktheit ist, entsteht ein Gefühl; — aber zugleich mit diesem Gefühl entsteht eine Anschauung jener Begrenzung der idealen Tätigkeit, denn es bleibt doch noch ideale Tätigkeit übrig — und dadurch die Anschauung x oder die Selbstanschauung" (173 f.). Also kein x ohne y. Demnach, da y als äußere Anschauung auf das Nicht-Ich geht und x als innere auf das Ich: keine Anschauung des Nicht-Ich ohne Anschauung des Ich.

Abschnitt 6. Durch diese Bestimmung der Anschauungen x und y wird nun das Abschnitt 1 ff. behandelte Problem der Veränderung der Gefühle weitergeführt: nur durch den Wechsel von a > b entsteht y, ohne y ist kein x möglich, keine Selbstanschauung. Insofern „ist der Wechsel im Gefühle die Bedingung des Selbstbewußtseins" (180).

Die „Anmerkungen" dieses Paragraphen führen dies noch weiter aus: Wie verträgt es sich mit dem Charakter der Anschauung als freier Tätigkeit, daß sie nur durch Beschränktheit möglich ist? — „y muß notwendig so und so gesetzt werden, aus dem und dem Quantum von Bestimmtheit folgt das und das Quantum der Anschauung — wenn meine Vorstellung wahr sein soll. Dies letztere [aber] — hängt von der Freiheit des Vorstellenden ab" (185). Wenn ich auf y nicht reflektiere, was von meiner Freiheit abhängt, dann „bin ich selbst nicht da" (185). Wenn ich aber reflektiere, dann werde ich „mir meiner unmittelbar bewußt" (x). Erst die Freiheit also gibt der Anschauung x „Haltbarkeit". Das gilt sogar „vom ersten und ursprünglichen", vom Gefühl; ich kann darauf reflektieren oder nicht, damit es für mich da sei, muß ich mich ihm mit Freiheit „hingeben", wie oben der Anschauung. Somit kommt es darauf an, daß die ideale Tätigkeit verbunden wird mit dem Bewußtsein der Freiheit. Eine solche Tätigkeit heißt ein B e g r i f f. „In der Anschauung ist das Ich gebunden. Im Begriffe aber ist Freiheit." Dabei sind Anschauung und Begriff korrelativ. Durch diese Spaltung ist Freiheit und Beschränktheit in das Verhältnis gesetzt, das dem Grundzuge des

Fichteschen Idealismus entspricht, ist der Freiheit die Priorität gegeben: die ideale Tätigkeit „kann nicht vom Beschränkenden — vom Nicht-Ich [her] aufgesucht werden“, „sondern sie kommt zum Nicht-Ich, gibt sich hin, unterwirft sich dem Denkzwange und seinen Gesetzen mit Freiheit und erlangt dadurch den Begriff vom Ich. Aber sie kann auch das Ich nicht begreifen, ohne ein Beschränkendes zu begreifen, und dies gibt den Begriff des Nicht-Ich“ (188 f.). So ist in dieser Deduktion des Ich schließlich die Priorität der Freiheit hergestellt.

§ 9.

Handschrift p. 190—207.

Die Möglichkeit des Begriffs des Ich war die Frage des vorigen Paragraphen gewesen, „aber unter gewissen Voraussetzungen, die wir stillschweigend gemacht. Denn hätten wir dies vollständig gezeigt, so wäre unsere W.-L. geschlossen“ (190)[1]. Wenn der Grundsatz hieß „Ich setze mich als Ich, d. h. tätig“ (192), so fanden wir, daß dessen Tätigkeit besteht in einem „Übergehen“ vom Bestimmbaren zum Bestimmten als dem Materiale der Tätigkeit. Das Bestimmte ist „ein bestimmtes Ding y; z. B. Wand, Ofen usw. Die Bestimmtheit des Dinges an sich geht uns nichts an, sondern nur, insofern auch ich dadurch bestimmt werde“ (193); so zwar, daß in diesem y Gefühl und Anschauung in notwendiger Verbindung stehen. Erst durch diese Verbindung, diesen notwendigen Zusammenhang der Anschauung y und des Gefühls y „oder den Denkzwang“, wird das Etwas, das Objekt „durch wirkliche Tat für das Ich“, ohne diese bleibt es als bloße „Erzählung“ „leer“.

Ebenso nun, wie jener Denkzwang notwendig anzunehmen war für die transzendentale Erörterung, die Möglichkeit des Ich, steht es mit seiner Freiheit: „Das Ich setzt sich als anschauend oder nicht“! Der Dozent bringt ein Beispiel: „Ich sehe in einem Zimmer ein Porträt, diese Vorstellung ist mit derjenigen begleitet, es wäre möglich gewesen, daß ich es auch nicht geachtet hätte. Allein, um letztere Vorstellung haben zu können, wird notwendig vorausgesetzt, daß ich zuvörderst das Porträt wahrgenommen haben mußte, daß ich also meine freie Tätigkeit auf dasselbe gerichtet haben mußte, denn sonst wäre ja überhaupt keine Vorstellung von einem Porträt in dem oder jenem Zimmer für mich da“ (195). Mit anderen Worten, „das Ich muß y anschauen, wenn z für dasselbe da sein soll. Das Ich setzt sich aber nun als anschauend y oder nicht; dies aber kann das Ich nicht eher, bis es das Ich angeschaut oder sich vorgestellt hat. Beides also, Freiheit und Anschauung sind durcheinander bedingt“ (196). Damit ist der Freiheit wieder ihr Ort im Urpunkt der W.-L. gesichert, in dem ihre Korrelation zur Anschauung bestimmt

[1]) vgl. oben S. 24, 34.

wird und zwar in der radikalen Richtung auf die Grundlegung des Dingbegriffes, denn darauf vor allem kommt es Fichte an. Die Freiheit ist für die Konstituierung des Dinges unentbehrlich: „Ich kann von einem Objekt abstrahieren, mir denken, daß es nicht da sei. Aber ich kann nicht abstrahieren, ehe es für mich nicht ist. Ein Gesetzt-sein ist das Ding. Wenn ich auch nicht wäre, würde doch eine Welt sein; aber soll sie für mich sein, so setze ich mich unvermerkt dazu, sobald ich ein Ding wahrnehme, bin ich dabei. Abstrahiere ich aber, so bin ich für mich nicht dabei" (197). Diese deutliche Abwehr des Subjektivismus (die Welt ist durchaus auch ohne mich) ist zugleich eine klare Abweisung des „Ding an sich": „abstrahiere ich aber, so bin ich für mich nicht dabei": damit hört auch alles Aussagbare über das Ding auf. Vielmehr „ein Gesetztsein ist das Ding", „Anschauung und Ding sind Eines", nur Spontaneität ermöglicht es, als „an sich" ist es tot, undenkbar, ohne Sinn. —

Deduktiv beruhte diese Feststellung des Dingbegriffes auf der Synthesis von Anschauung und Gefühl. Worauf beruht aber diese Synthesis? „Nach welcher Regel oder nach welchem Gesetze nimmt das Ich diesen Zusammenhang an?" „So gewiß das Ich Ich ist, muß es so verfahren" (199). Wieder also wird zur begründenden Instanz „die Natur des Ich", sein Wesen; d. h. die Synthesis von Gefühl und Anschauung verträgt also keine weitere Ableitung, sie ist unmittelbar und, als aus dem Wesen des Urpunktes hervorgegangen, ebensowenig ableitbar, wie dieser selbst einer Ableitung bedarf.

Mit dem Begriff des Dinges ist der Begriff der Objektivität gegeben. Es ist nun eine Bewährung der kraftvollen Tendenz auf systematische Einheit, wenn sich Fichte hier mit der Objektivität des Dinges nicht begnügt, sondern ihren Begriff a u s d e h n t: „Wahrheit aber erstreckt sich noch weiter und ist genereller. Sie wird auch auf die Begriffe von Recht — Sittlichkeit — Gott angewendet".

Wir erinnern uns der Korrelation von Freiheit und Beschränktheit, die die Ausführungen des § 8 durchzog. Hier ist diese Korrelation methodisch verwendet. Es gibt gleichsam zwei Objektivitätsreihen: „Bei der ersten Art von Wahrheit — nämlich bei der Objektivität der Welt — ist Wahrheit, insofern sie sich auf das Gefühl unserer Beschränktheit gründet; die zweite Art aber, nämlich Wahrheit des Rechts, der Sittlichkeit und des Begriffs von Gott, gründet sich auf das Gefühl des Strebens; aus beiden folgen Vorstellungen, die objektiv und subjektiv wahr sind" (201 f.). B e i d e R e i h e n a b e r h a b e n e i n e W u r z e l: „Zwischen beiden, dem Gefühl unserer Beschränktheit und dem des Strebens, liegt das Handeln in der Mitte, von welchem Handeln das Gefühl beider erst ausgeht, wie wir weiter unten sehen werden, da vom Handeln alles Bewußtsein überhaupt ausgeht" (202). Damit ist jene systematische Einheit postuliert, die schon in der Einleitung als Vereinheitlichung des „theoretischen und praktischen Vermögens" gefordert wurde. Interessant ist die hier vom Dozenten

beigefügte Erwähnung der Kantischen Philosophie, die die Gottesvorstellung bloß subjektiv nenne. Nach dem „Buchstaben“ müsse er sich hier gegen jene wenden und die Objektivität der ethischen Erkenntnis [1]) aufrecht erhalten. Dem „Geiste“ Kants nach aber haben „die Weltvorstellungen und Gott eben die nemliche objektive Gültigkeit, indem beiden Vorstellungen zufolge ein Gefühl gesetzt wird, indem beide dadurch entstehen, wenn man auf die beiden Gefühle derselben reflektiert, beide sind ebenso notwendig objektiv als subjektiv, i. e. abhängig von unserer Vernunft“ (203). Beiden Reihen von Vorstellungen kommt also echte Objektivität zu; unterschieden sind sie aber in folgender Weise: die „Weltvorstellungen“ sind schlechthin notwendig, Bedingungen des Bewußtseins überhaupt. Die Gottesvorstellung ist indessen nur Bedingung eines vollendeten Bewußtseins unter Voraussetzung der „Entwicklung einer moralischen Denkart, wodurch man dieser Vorstellungen fähig ist“ (203). In diesem Zusammenhang sagt Fichte von der Gottesidee: „Ich sehe den großen Zweck ein, der mir durch die Vernunft aufgegeben wird, ich sehe aber auch ein, daß ich denselben ohne Annahme eines Gottes nicht vollständig erreichen kann, und werde dadurch zur Annahme desselben getrieben“ (203 f.). So ist der Gottesglaube Garantie, Motiv und Vollendung der Sittlichkeit.

§ 10.

Handschrift p. 207—214.

§ 9 hatte eine Korrelation gezeigt zwischen Freiheit und Beschränktheit. § 10 fragt tiefer nach deren Möglichkeit: „Wie ist es für das ursprüngliche Ich möglich nach dem vorigen Paragraphen sich zu denken als vorstellen könnend oder nicht?“ (208). Die Frage zielt auf eine neue Grundlegung.

1. Von dem Bestimmten des § 9 läßt sich nicht handeln ohne die Voraussetzung von einem „Tun überhaupt“, das a) ein Bestimmbares darstellt und schlechthin allem Bewußtsein Voraussetzung ist, denn „das Ich kann von seinem Handeln nichts sagen, ohne daß dasselbe für das Ich schon vorausgesetzt werde“ (209). b) In einer andern Rücksicht ist eben dieses — Fichte nennt es „als gegeben erscheinend“ (210), d. h. aber, es ist grundlegende Voraussetzung! — nicht möglich, ohne es „abhängig von der Freiheit“ zu setzen, denn ohne freie Wahl kein Begriff des Bestimmbaren. c) Das „Gegebene“ im Bestimmbaren, das „Tun überhaupt“ und das Zu-Bestimmende ist synthetisch vereinigt — d. h. beide stehen in Korrelation — im Bewußtsein, denn ich setze das Gegebene nur, insofern ich mich übergehend vom Bestimmbaren zum Bestimmten setze.

[1]) Die er eben auf den Gottesbegriff ausdehnt!

2. Wie nun das im ersten Abschnitt gesetzte „Tun oder Handeln überhaupt" Objekt der Anschauung sein könne, das läßt sich nicht aus Begriffen ableiten, sondern „wir müssen uns an die Anschauung wenden" (212). Eine Bemerkung, die der Dozent zu Anfang dieses Paragraphen macht, mag diese Stelle erläutern. Dort heißt es: Die philosophische Methode „zielt nicht bloß auf eine abstrakte und daher (!) immer unbestimmte Art" (207). Durch das abstrakte Denken „übersieht" man wohl eine Reihe von Schlüssen, aber nicht ihren Zusammenhang. „Man sieht dabei bloß die Art und Weise — die Gesetze, nach welchen Schlüsse aufgestellt werden, aber nie, wie die einzelnen Glieder der Kette ineinander greifen" (208). „Beim Ich hingegen ist bei gegenwärtiger Frage das abstrakte Verfahren gar nicht möglich. Es kann nicht abstrahieren. Es befindet sich ja noch erst beim Eingang und Anfang alles Begreifens" (208). Die folgende Problematik des „Tuns überhaupt" ist für dieses, nicht aus bloßen Begriffen schöpfende Verfahren nun äußerst charakteristisch: „Wir wollen nicht einem bestimmten Tun zusehen, sondern einem Tun überhaupt, einem innerlichen Tun schlechthin — der Agilität überhaupt. Diese können wir nun nicht denken, sondern bloß anschauen. Dadurch entsteht eine Linie, die ich ziehe. Allein, da nun hier nicht die Rede ist von einer Agilität, die geschieht, sondern von einer Agilität überhaupt, von einem lediglich bestimmbaren Vermögen, eine Linie aber ihrer Direktion nach bestimmt ist, so muß also das Schema des Tuns überhaupt, als bloßes Vermögen, eine nach allen Direktionen verbreitete Linie sein, und d i e s i s t d e r R a u m. Und zwar, als Vermögen der Agilität oder, Linien nach allen möglichen Direktionen zu ziehen — der leere Raum" (212). Um bei dieser überraschenden Deduktion des Raumes zu verstehen, daß dabei keine Begriffe, sondern die Anschauung als Erzeugungsinstanz maßgebend sei, muß man den Satz hervorheben: „Dadurch entsteht eine Linie". Inwiefern gerade d i e s e der Agilität entsprechen solle, ist begrifflich allerdings schwer einzusehen, da sich Begriffe hierfür nicht bilden lassen!

§ 11.

Handschrift p. 214—238.

Die in § 10 angedeutete Raumlehre, in der nun alle bisherigen Deduktionen wieder auftauchen, wird weiter entwickelt. Wichtig sind zwei „Anmerkungen" zu Beginn des Paragraphen.

1. Der Raum ist a priori, hieße in der herrschenden Philosophie zweierlei: a) Der Raum ist lediglich durch das Vernunftgesetz hervorgebracht, und in dieser Hinsicht ist alles apriorisch außer dem empirischen Gefühl. Dies lehre Beck. b) In Rücksicht des gemeinen Bewußtseins ist der Raum ein Gegebenes, als „das vor aller Erfahrung vorhergeht". Dies lehre Kant mit seiner „Bedingung der Erfahrung". Fichte endlich

sagt, der Raum ist in uns, das Bestimmbare; damit stehe er in der Mitte zwischen Beck und Kant.

2. bespricht Fichte den Ausdruck: der Raum ist die Form der äußeren Anschauung; dies könne nur heißen, das Bestimmbare der Anschauung, wodurch jene „subjektive bedingt“ ist.

Anschließend an das letzte heißt es nun: Der Raum ist das Bestimmbare, bedeutet, ich kann ihn erfüllen, etwas in ihn setzen, mit dem Objekte vereinigen oder auch nicht, worin meine Freiheit besteht. Nun gehört zum Bestimmbaren ein Bestimmtes: um mich zu setzen, muß ich den Raum schon haben und kann auch weiterhin ohne den Raum nicht auf das Objekt reflektieren. „Beide also, der Raum und das Objekt, machen nur einen Moment aus“ (215). In dieser Vereinigung kann man sie auch nennen „erfüllter Raum“, „Materie“. „Sonach ist die Materie das durch Freiheit Bestimmbare“ und liegt in der Raumlehre die Einsicht in die „Entstehung der ganzen wirklichen Welt“ (während die Geisterwelt „bloß gedacht“ bleibt). „Wir stehen also hier bei der genetischen Ansicht des Wie? etwas außer uns als gegeben anzunehmen?“ (216). Alles Objektive entsteht lediglich in uns: Ich bin ursprünglich beschränkt, daraus entsteht ein Gefühl, aus diesem Anschauung und daraus Vorstellungen von Objekten außer uns; und zwar gemäß Vernunftgesetzen: kein Objekt und keine Materie ohne Raum. Raum aber ist subjektive Erkenntnisbedingung. In solchem Sinne ist also das Objekt unser Produkt.

In zwei Synthesen wird nun die Deduktion der Raumlehre unternommen. Die erste:

Objekt und Raum kann ich nicht durch Freiheit produziert setzen, „ich setze sie denn als gegeben voraus“ [1]) (217).

Die zweite Synthese lautet:

„Objekt und Raum wird hingegen als gegeben vorausgesetzt, nur, wenn ich mich als frei setze“ (218). Das Moment der Freiheit beruht hier darin, daß ich das Objekt von mir aus als ein bestimmtes Objekt setzen kann, woraus wieder die sich ins Unendliche erstreckende Teilbarkeit des Raumes und damit der Materie folgt [2]).

— „Wir gehen nun weiter.“ Bei der Teilbarkeit des Raumes, der Freiheit des Setzens im Raume hatte sich eine Relativität ergeben. Es gäbe einen Zirkel, würde diese Relativität nicht behoben. Gesucht wird daher eine absolute, erste Ortsbestimmung A.

„A ist da, wo ich es hingesetzt habe; es ist durch sich selbst und durch mein absolutes Handeln bestimmt“ (226) (Subjekt-Objektivität). Dieser Satz enthält alles Vorhergegangene „und muß daher wahr sein“. — Wie nun ist absolute Ortsbestimmung möglich?

---

[1]) Das widerspricht dem obigen „Produkt“ nicht; Produkt auf gesetzmäßigem Wege, unter dem Zwang der Gesetze!

[2]) Eine strenge Deduktion fehlt an dieser nicht gut disponierten Stelle; man vermißt hier eine dialektische Durchführung der Wechselbedingtheit.

1. A ist unmöglich. In A kommt nämlich ein ganz bestimmtes Handeln vor, somit nur ein ganz bestimmtes Anschauen. Deshalb kämen nun die ganz allgemein gehaltenen Sätze über ideale Tätigkeit und Freiheit der Intelligenz, die immer nur als „überhaupt" galten, nicht in Frage. Was nun?

2. Alles objektive Denken ist Erklären meines eigenen Zustandes. Somit liefert vielleicht unser eigener Zustand ein Kriterium für A? — a) Man ordnet die Dinge im Raum nach sich selbst; b) nach dem Zeitmaß der „Kraftanwendung, die ich bedarf, um bei dem Objekte anzukommen, z. B. Stunde, Meile" (230).

3. Dies anders ausgedrückt: „Es müßte aus dem Gefühle meiner selbst im Orte meine Ortsbestimmung des Objekts im Raume folgen" (230). Dann wäre nach der in den obigen Paragraphen bezeichneten Stellung des Gefühls A gesichert. Aber: „der Raum wird nicht gefühlt, sondern bloß angeschaut" (230). Nun gibt es im System der Sensibilität ein Mittelglied zwischen Gefühl und Anschauung, als Voraussetzung aller möglichen Veränderlichkeit, das sich auch in Duplizität ausdrücken läßt als System der Begrenztheit und des Strebens. — „Die Form der Anschauung ist Raum und Materie, das Ich wird sonach sich selbst zum Raume und Materie, inwiefern es begrenzt und strebend ist; denn im Raum ist nur Materie, ist also das Ich selbst im Raume seiner praktischen Tätigkeit nach, so ist es auch materiell" (232). So läßt sich hier im System der Begrenzbarkeit der Anschauung der Leib deduzieren, als jenes System der Begrenzbarkeit und des Strebens in der Synthese: „Ich fühle mich also nicht im Raume, sondern ich schaue mich an als das Fühlende und zwar mich fühlend im Raume und dadurch die Objekte in demselben" (234).

4. Damit ist das Ich im Raume in einer ersten grundlegenden Setzung abgeleitet (was oben A hieß) und — was ist dabei die Ortsbestimmung? „Dieses innerlich gefühlte und das bei dem mit dem Gefühle notwendig vereinigten Anschauen des Objekts in die Form der Anschauung aufgenommene Streben ist der ursprüngliche (und unmittelbare) Maßstab für alle Ortsbestimmung".

5. Abschnitt 5 resumiert kurz: „Das Bestimmende und Bestimmte sind synthetisch vereinigt. Ich kann nichts in dem Raum bestimmen, ohne mich selbst darin zu setzen; das Letztere ist Bedingung der Möglichkeit des Ersteren, nämlich etwas in dem Raum zu sehen und so auch umgekehrt. Den Raum selbst aber setze ich absolut" (237).

§ 12.

Handschrift p. 238—271 [1]).

Von der Grundlegung des Tuns überhaupt, der Agilität, war die (völlig mathematiklose) Raumlehre ausgegangen, alles in der Tendenz einer reinen Deduktion des Objekts. „Jedes Objekt", war festgestellt, „erhält seinen Ort im Raume in Beziehung auf das Vorstellende, und außer dieser Beziehung ist keine Ortsbestimmung möglich; — aber das, wodurch ein anderes im Raume bestimmt werden soll, muß selbst in ihm sein. Das Vernunftwesen setzt sonach sich selbst in den Raum als praktisches, strebendes Wesen. Dieses innerlich gefühlte Streben ist der ursprüngliche und unmittelbare Maßstab für alle Ortsbestimmung" (237 f.). Dieser Maßstab besteht „in Berechnung des Ich, wieviel Kraftaufwand ich brauche, um bei dem Objekte anzukommen", wobei Kraftaufwand zu verstehen ist als „Quantum des unterdrückten Strebens" (238). Wie komme ich zu diesem Maß? Wie ist es möglich? — Dazu muß ich untersuchen, was denn Kraft überhaupt sei.

Abschnitt 1. „Der Begriff der Kraft läßt sich nur vom Bewußtsein des Willens und der mit dem Willen vereinigten Kausalität ableiten" (239). — Der Wille muß also untersucht werden. Damit stehen wir wieder an der Grenze des theoretischen und praktischen Vermögens. Ableiten läßt sich freilich der Wille nicht. So lautet denn die Forderung, um überhaupt zu einer Bestimmung zu kommen, zunächst einfach: „Wolle einmal und siehe zu, wie du das machst" (239).

Im bloßen „Deliberieren", unentschiedenem Erwägen der Möglichkeit des Geschehens gegenüber ist der Begriff des Handelns [auf dem Willen beruhend] noch unfixiert, „schwebend". Jedoch „wolle einmal wirklich etwas", da ist das Handeln fixiert auf „dieses" Sein, ein ganz bestimmtes, wirkliches. „Das Gewollte ist eine Anforderung an die Wirklichkeit" (240). War im Deliberieren ein zerstreutes Streben, so ist im wirklichen Wollen „Konzentration dieses zerstreuten Strebens auf einen Punkt" (241). Wir sehen hier das Vernunftgesetz des Übergehens vom Bestimmbaren zum Bestimmten in Kraft, und beides, das Deliberieren und das bestimmte Wollen, ist nur ein bestimmtes Denken: „Jenes ist problematisch, dieses kategorisch" (242). — „Durch das Denken des Wollens — will ich; und weil ich will, so denke ich das Wollen" (242). So fallen im Wollen Subjekt und Objekt ineinander, während sie in der äußeren Anschauung auseinandertreten. Diese Ursprünglichkeit — ebenso unmittelbar wie beim Gefühl — macht das Wollen zu demjenigen, worauf „alles, was im bloßen Denken besteht", alles Geistige sich gründet.

Abschnitt 2. Eine weitere Erläuterung findet der Begriff des Wollens durch Entgegensetzung des Begriffs des Wünschens. a) Wunsch kann ent-

[1]) Einschließlich des Anhangs: „Genaue Erörterung des Begriffs der Zeit".

stehen aus der Einsicht: das Gewünschte könne vernünftigerweise nicht gewollt werden: z. B. daß jemand mir 1000 Rt. schenkt. b) Wunsch kann stammen aus Unentschlossenheit, wahrhaft zu wollen, und zwar fehlt dann dem Wünschenden die strenge, ausschließende Konzentration durch ein gewisses „Nötigen der Einbildungskraft" (248). „Von diesem Nötigen der Einbildungskraft, daß sie nicht umherschweife, entsteht der Begriff von Kraft, Energie, etwas zu wollen — eine Anwendung von Gewalt, ein Stoß" (249). Für dieses innere Wirken fehlt vorerst der rechte Ausdruck, weder Vorstellung noch Gefühl ist vollkommen. „Man könnte es ein intelligibles Gefühl nennen" (250). Auch bloßes Gefühl sei es nicht, — das Beschränktsein in der Deliberation werde ja gesprengt. Intelligibles Gefühl sei es deshalb: die innere Anstrengung, die die Konzentration der herumschweifenden Einbildungskraft kostet, werde „unmittelbar bewußt".

In einem 3. Abschnitt wird das Willensproblem von der Seite seiner Kausalität gefaßt. Die Kausalität des Willens hat zur Folge eine Veränderung der Gefühle, die in steter Linie, Reihe verlaufend gedacht werden müssen. Wie diese Reihe „als Eins, als ein stetes Fortschreiten von a zu b usw. betrachtet werden" (252) könne, wurde bisher vom Standpunkt der Anschauung behandelt. Hier soll dieses Mannigfaltige „auch als Wirkung einer einzigen ungeteilten Wirksamkeit des Willens — als Produkt des Ich und auf diesen seinen Willen bezogen werden" (252). Die Vereinigung soll liegen in der „Dependenz", der allseitigen Bedingtheit der Reihe: „jedes ihrer Glieder ist bedingend und bedingt". „Eins läßt sich nicht denken ohne alles" (254). Diese Verkettung des Mannigfaltigen in der sich bedingenden Reihe wird aber erst verständlich durch die Verknüpfung mit dem Ich „in dem Begriffe eines Produktes des Ich" (254). Denn „das Ich ist allenthalben im Übergehen das Bestimmende; es ist das, wodurch der Übergang vom Bestimmbaren zum Bestimmten erklärt wird. Warum nur gerade nach b c gewählt wird, da es ja doch noch mehrere mögliche Punkte gab, davon ist das Ich der Grund als das Bestimmende" (254). Bei einer solchen Vereinigung, Verknüpfung ist „nicht die Rede von einem bestimmten Gefühle, sondern von der idealen Tätigkeit oder Anschauung. Diese ist ein solches, das aus einem Gefühle erfolgt. Sonach von etwas Objektivem. Dies Produkt aber ist nicht unmittelbar, es ist ein Schema. Subjekt und Objekt sind unterschieden. Das Objekt aber ist nicht Materie im Raum, sondern das Verhältnis des Mannigfaltigen in seiner Vereinigung. Dies Schema erscheint als Zeitfolge, insofern dies Verhältnis des Mannigfaltigen im Verhältnis der Dependenz vereinigt angeschaut wird" (255). Auf einem Verhältnis des allseitig in sich bedingten (in „Dependenz" stehenden), vom Willen abhängigen und durchwirkten Mannigfaltigen also beruht die Zeitfolge. Sie ist nicht „unmittelbar" wie Gefühl oder Wille (beim unmittelbaren herrscht Subjekt-Objektivität!), sondern bloß Schema, bloß „Form der

Anschauung des Mannigfaltigen in Vereinigung vermittelst der Dependenz" (255). Wieweit fällt nun das Ich in die Zeit? Wiederholte ich das „erste, ungeteilte Wollen" und dehnte es „gleichsam über das Mannigfaltige aus", so entstand die „Zeitreihe" (255). „Das Ich als das Bestimmende in dieser Synthesis des Mannigfaltigen fällt sonach selbst in die Zeit" (255 f.). Jenes Wiederholen des Wollens, sein „Ausdehnen" hat zur Folge einmal die „Kontinuität der Zeitreihe", mit ihm wird aber auch die Kraft ausgedehnt, „indem sie fortrückend durch Mittelglieder handelt, und wird in der Anschauung beschränkt und erscheint sonach als etwas Gegebenes, als Naturkraft, sinnlich physische Kraft" (256). Damit ist der Dozent zu einer Erklärung der Kraft gelangt, die er am Anfange des Paragraphen postulierte. Gemeint ist die Naturkraft, die „physische Kraft". Sie ist gleichsam eine Übersetzung des reinen Willens in der Sphäre des Unmittelbaren (mundus intelligibilis) für die Sphäre der Erscheinungen (mundus sensibilis), eine „Brücke" für beide Welten (258); bedingt ist sie durch das Schema der Zeit, das sich bei Betrachtung der Kausalität des Willens notwendig ergab: „Die Form der Kraft ist die Zeit" (258). Oder tabellarisch: „Wir haben dreierlei Arten von Begriffen:

1. sinnliche, die sich auf ein sinnliches Handeln gründen,
2. intelligible — das Wollen,
3. vermittelnde zwischen beiden, z. B. Kraft.

Abschnitt 4. Es sollte, hieß es am Anfang des Paragraphen, durch das Anschauen eines Quantums von Kraft „die Ortsbestimmung deduziert werden" (259). Dazu ist nun in Abschnitt 1—3 „vom Bewußtsein des Willens und der mit dem Willen vereinigten Kausalität" (239) der Begriff der physischen Kraft abgeleitet, wobei sich auch der Zeitbegriff ergab.

Das „Messen"[1]) ist nun insofern nur durch physische Kraft möglich, als ohne diese keine „Linie beschrieben werden" kann. „Denn um mich fortbewegen zu können, muß die Kraft schon in mir sein"; und eben durch diese Fortbewegung = diese Fortsetzung der Kraft, „entsteht das Mannigfaltige für uns, das in einer Linie liegen soll" (259). Somit wird das Problem der Linie hier zurückgeführt auf das der Kraft, die ausdrücklich eine sinnliche genannt war; das Linienziehen ist ein „sinnliches Tun"; das stetige Fortschreiten im Raume bringt also die Linie, „ein bestimmtes Quantum" von ihr, zustande; ich denke mich fort und fort in den Raum hinein[2]). In der Sukzession dieses Fortschreitens entsteht die Zeit.

Abschnitt 5 weist einen Einwand zurück. Es könnte heißen: aber mit der physischen Kraft sind wir ja von der intelligiblen Welt weg in die der Erscheinungen gebannt? Der Dozent antwortet: nur die „Gesetze

---

[1]) vgl. „Ortsbestimmung deduzieren"!
[2]) Der Schritt sei das natürlichste und erste Maß.

der Anschauung" legen uns diese Scheidungen auf, „an sich ist es nicht so" (262). Für die Wurzel aber, den rein betrachteten Willen, sei der intelligible Charakter nachgewiesen. „Ein solches [intelligibles] ist bloß unser Wille" (262). Und es entspricht durchaus dem Grundzuge der W.-L., wenn hier sinnliche Kraft und „Messen" und alle auf das, was Kant das Feld der Erfahrung nennt, gerichtete Tätigkeit zurückgeführt ist auf das Handeln: „Die Dinge sollen durch unsere Kraft geändert werden im Raume".

Diese lapidare Wendung charakterisiert das Fichtesche System in seinem Grundzug: das ethische Moment waltet radikal, in der Grundfrage, vor. Wer je etwa bei den Erörterungen der Fichteschen Raumlehre ein mathematisches Moment vermißte, dem hat dieser Satz manches zu sagen. Für die W.-L. ist der Raum erst in zweiter Linie ein Problem mathematisch-naturwissenschaftlicher Art. Im Gefüge der W.-L., der vorwissenschaftlichen, für die einzelnen Zweige wissenschaftlichen Denkens schlechthin fundamentalen Grundkonzeption ist der Raum der Raum des Handelnden, die Wirkungsstätte der reinen Spontaneität, nichts weiter. Die These, daß theoretische und praktische Philosophie für die W.-L. nichts Getrenntes sind, sondern in einer Wurzel beruhen, ja, daß jene Trennung erst Sinn erhält, wenn die einheitliche Wurzel gefunden und in ihrer Notwendigkeit verstanden ist, bewährt sich hier.

Man muß auf diese Urtendenz der W.-L. immer wieder hinschauen, um nicht viele ihrer Konstruktionen zu verkennen.

Ein „A n h a n g" (Handschrift p. 263—271) bringt die „G e n a u e r e E r ö r t e r u n g d e s B e g r i f f s d e r Z e i t" (Handschrift p. 263 ff.). „Dieser Begriff ist entscheidend für das System der W.-L." Die Aufgabe ist die: „das Mannigfaltige des Gefühls zu vereinigen, abgeleitet von einer Willensbestimmung" (264). Auf dies letztere, die Ableitung von einer Willensbestimmung kommt es Fichte an, sie soll das Epochale der W.-L. gegenüber den Kantianern sein. Sie allein verbürgt die echte Einheit. — Der Dozent beginnt von vorn: Ich bin beschränkt überhaupt, und da Vernunft erst mit dieser Beschränktheit einsetzt, läßt sich auch nicht darüber hinwegfragen. „Ferner wurde von einer Veränderung in dieser Beschränktheit geredet — im Auffassen meines Zustandes, im Fühlen desselben" (265). Im Gefühl also; hier aber trat die Bedingung der Diskretion auf: „ich kann nur gewisse Quanta auffassen", „ich kann — das Rauhe nicht zugleich auch schmecken", das Gefühl ist notwendig diskret, „ich kann das Fühlbare nicht fühlen als solches, sondern nur teilen" [1]). Der Grund dafür „liegt in mir". „So finden wir uns — a posteriori, nicht a priori." Ein apriorischer Versuch, diese Diskretion zu deduzieren,

---

[1]) „Und da, wo dies Auffassen nicht möglich ist, entsteht das Staunen; daher das Erhabene". Damit treffen wir schon hier eine Andeutung der ästhetischen Theorie an, die Fichte nie ausgeführt, aber nie ganz aus dem Auge gelassen hat.

ist unmöglich, denn sonst wird man ebenso transzendent wie der Dogmatiker mit seinem „Ding an sich“ (265). Was ist nun hiermit gewonnen? Von der Diskretion der Gefühle hängt die Zeit ab. Also das Mannigfaltige, das damit entsteht, ist wohl da, aber nicht „für mich“, sondern „etwa für eine höhere Intelligenz außer mir“, die diesen unseren Veränderungen zusähe; ich aber wäre für mich nicht „Eins“. Somit fehlt die letzte zwingende Einheit, die Einheit „für mich“. Ebensowenig kann diese durch das Denken des Mannigfaltigen verbürgt werden. Denn dort ist wie bei den Gefühlen diskrete Folge der Gedanken: ich denke x, y usw. Auch die Ausflucht zu sagen, ich bin mir im Denken des Denkens bewußt, hilft nicht weiter, „ich bliebe immer ein Mannigfaltiges“ und würde nur für eine Intelligenz außer mir eine Einheit darstellen, „für mich aber wäre keine Einheit da“ (267). Die Kantianer begehen diesen Fehler, eine letzte Einheit nicht nachzuweisen, sie begnügen sich mit jenem „Zusammensetzen“ der Diskreten. Wenn nun auch die Reihen der Diskreten die Zeit als etwas allem Wechsel zugrunde Liegendes charakterisieren, so fehlt doch dieser noch das wesentliche Einheitsmoment, „daß man sich die Zeit als mehrere Momente in einem denke“ (267). Jenes Eine führt Fichte nun ein als „die intellektuelle Anschauung des Wollenden“. „Alles Mannigfaltige beziehe ich auf mein Wollen . . .“ „alles Mannigfaltige wird mir nur insofern, als es durch das Wollen gesetzt wird.“ Durch das diskursive Denken wird dies „Wollen dauernd“, eben weil das Wollen als jedem Mannigfaltigen eigen wiederholt wird. „Dadurch entsteht uns die Zeit.“ „Nun wird mein Wollen nur angeschaut, indem eine Handlung in der Reihe [Zeitreihe] ausgedehnt wird.“ Mithin ist die Zeit etwas Vermittelndes. Wollen kann nur intellektuell angeschaut werden, in der Zeitreihe des Mannigfaltigen wird es indessen gleichsam übersetzt ins Sinnliche oder Objektive. „Die Zeit ist also ein Mittelglied zwischen dem Intelligiblen und Sinnlichen; das, was beide vereinigt[1].“ Während das Wollen selbst intelligibel bleibt, liefert die Zeit, deren ursprüngliche Einheitlichkeit aus dem Wollen stammt, die Vermittlung des intelligiblen Wollens zum objektiven, sinnlichen Mannigfaltigen, und wenn „a priori im weiteren Sinne das gesamte System unseres Bewußtseins ist, inwiefern es von dem Philosophen von dem Gesetze des Denkens abgeleitet ist“[2], so ist die Zeit „a priori“ im engeren Sinne, als hineingetragen aus der intelligiblen Welt in die sinnliche.

§ 13.

Handschrift p. 272—312.

„Wir kommen nun zu dem Hauptpunkte, zu welchem sich unsere bisherigen Untersuchungen nur als . . . Hilfsmittel verhalten. Er

[1] „Schema“ in § 12.
[2] Demnach ist a posteriori eine bloße Metapher.

ist aber auch schwieriger als alles Bisherige, und Dozens bittet um Nachsicht, wenn er sich sollte nicht so verständlich machen können, wie bisher" (272).

„Die erste und Hauptfrage war: wie kommt das Bewußtsein zustande?" (272). „Wie weit kommen wir damit, wo stehen wir nun?" Bewußtsein des Handelns ist nur möglich durch Freiheit. Bewußtsein der Freiheit nur „unter der Bedingung eines Zweckbegriffs von meinem Handeln" (273). Wie aber der Zweckbegriff möglich sei, ist noch nicht vollständig beantwortet.

Ferner: „Wir fanden: Der Zweckbegriff setzt eine Erkenntnis des Objekts voraus. Wie ist nun diese Erkenntnis möglich? Darauf wurde im vorigen Paragraphen auf das bestimmteste geantwortet, nämlich vermittelst unseres Handelns und des Bewußtseins unseres Handelns ist diese Erkenntnis der Objekte möglich, denn nur dadurch ist ein wirkliches Gefühl möglich, und aus diesem entsteht und folgt erst die Vorstellung eines Objekts. Im vorigen Paragraph wurde die Möglichkeit eines vollständigen Gefühls abgeleitet zufolge einer sukzessiven Anwendung meiner Kraft und Beziehung auf mein Wollen. Aus dem Gefühle entsteht nun ein Bewußtsein des Handelns" (273 f.).

Abschnitt 1 u. 2. Mit diesem Resümee, heißt es im folgenden, erkennen wir unseren Fortschritt, aber auch den Zirkel, in welchem wir befangen sind. Dieser Zirkel besteht darin: B sei die objektive Erkenntnis, und der Zweckbegriff heiße A. Beim Übergehen von Bestimmbaren zum Bestimmten, worin die Freiheit besteht, ist ein Zweckbegriff nötig (A). Dieses A „ist aber nur unter der Bedingung der Erkenntnis eines Objekts des Handelns (B) möglich" (275). B wiederum „ist nur möglich unter der Bedingung einer Handlung selbst" (275). So hängt A und B voneinander wechselseitig ab (Zirkel). „Diese Schwierigkeit kann nur synthetisch gelöst werden, nämlich so, daß Zweckbegriff und Objekt als eins gedacht werden muß" (276). Was ist nun das einende Mittelglied? — Der Zirkel läßt sich auch anders darstellen, um ihn „noch deutlicher zu machen": Die Erkenntnis des wirklichen Objekts (B) ist abhängig vom Gefühl. Der Transzendentalgrund des Zweckbegriffs (A) ist Handeln. Nun ist, wie deduziert, kein Gefühl ohne Handeln. Andererseits ist das Handeln durch den Zweckbegriff bedingt, dieser durch die Objektserkenntnis, die ohne Gefühl nicht möglich ist. Also ist auch kein Handeln ohne Gefühl. Nun die Synthesierung von A und B. Sie wird bearbeitet in zwei Stufen.

Die erste: Freiheit, die nicht ohne Beschränktheit möglich ist[1]). Freiheit ist Übergehen vom Bestimmbaren zum Bestimmten. Im Bestimmten kann Beschränkung nicht liegen. Das hieße die Freiheit aufheben. Die Beschränkung muß sich vielmehr beziehen auf die Bestimmbarkeit: nur ein bestimmtes endliches Quantum darf für die Bestimmbarkeit in Frage

[1]) = kein Handeln ohne Gefühl.

kommen. Das Gefühl, das aus dieser Beschränktheit entspringt, zeigt sich als „Urgefühl“, das jenem oben postulierten System der Sensibilität entspricht. Die Summe aber der so beschränkten Bestimmbarkeit ist — der Leib.

Die zweite Stufe der Synthesis: „Eine Beschränktheit, die nicht ohne Freiheit möglich ist“ [1]) (281). Darin liege „eine ursprüngliche Beschränkung der Freiheit auf einen Punkt“. Zugleich wird dadurch der Begriff der Freiheit schärfer bestimmt. Bisher hieß Freiheit absolutes Übergehen von Bestimmbarkeit zu Bestimmtheit. „Wir haben aber schon in den ersten Paragraphen gesehen, daß dieses Übergehen nur die Bedingung des Anschauens ist; es liegt uns also immer noch die Form der Anschauung in unserm Begriff der Freiheit mit drin, und dadurch ist die Freiheit schon sinnlich“ (281), während sie hier gerade in „Absolutheit“ betrachtet werden soll. Was ist aber Absolutheit? Diese ist für uns nicht denkbar und leer, wenn wir uns nicht etwas „Empirisches mit hinzudenken, welches der Reinheit des Begriffs keinen Abbruch tut“ (282). Fichte findet ein solches in der „Reihe der Dependenz in der Zeit“. Also etwas Sinnliches ist damit mit der Freiheit verknüpft. Zeit versinnlicht ja wie Raum nach Fichte stets. — Aber Fichte sucht sich zu helfen: „Rein bleibt die Freiheit dadurch, daß wir das Sinnliche — die Reihe der voneinander dependierenden Glieder, an die Freiheit anknüpfen. Umgekehrt hingegen, wenn wir die Freiheit an jene Reihe anknüpften, bliebe der Begriff der Freiheit nicht rein“ (282). Also die Freiheit selbst wird nicht versinnlicht, sondern nur am Sinnlichen verdeutlicht, sie ist immer primär zum sekundären Sinnlichen: „Dadurch haben wir nun etwas Ursprüngliches — und so verwandelt sich die Freiheit in das Vermögen, absolut anzufangen eine Reihe“ (282). Mit diesem Freiheitsbegriff läßt sich nun die zweite Stufe der Synthesis herstellen: Die Freiheit ist insofern beschränkt, hat insofern eine bestimmte Richtung, als sie gerade ein Glied, gerade dieses an sich anknüpfen muß. Sie ist aber absolut, indem sie eben mit diesem Glied absolut anfängt. „Freiheit ist, inwiefern absolut angefangen wird; Beschränktheit, inwiefern nur so angefangen werden kann“ (284).

Mit Abschnitt 3 setzt der Dozent völlig neu ein [2])! Wir erinnern uns der im vorigen Paragraph abgeleiteten Bedeutung des Willens. „Ich denke mein Wollen in das Mannigfaltige hinein und dadurch wird für mich überhaupt *etwas* — ein Mannigfaltiges und *Eins*“ (285). In § 12 war diese überragende Stellung des Willens so ausgedrückt, daß auf den Willen sich alles gründe. „Diesen Zustand, da ich ein Mannigfaltiges auffasse durch Beziehung auf mein eines Wollen, und dadurch in eine Zeitreihe fasse, wollen wir nun seiner Form nach betrachten“ (285). Dieser Zustand ist nun

1. ein Sinnliches = das Mannigfaltige des Gefühls;
2. etwas Übersinnliches, intelligibles, des Wollen.

---

[1]) = kein Gefühl ohne Handeln.

[2]) vgl. Bemerkungen zum Schluß dieses Paragraphen.

„In der Mitte zwischen beiden als ihr Vereinigungsglied ist das Denken als enthaltend den Grund der Sukzession des Mannigfaltigen, das beide verbindet, und dadurch ich die Sukzession der Gefühle von meinem Wollen ableite“ [1]) (285). Wie ist dieses Denken möglich? Oben wurden schon dazu „die data gegeben“. Es „bezieht sich auf die intellektuelle Anschauung meiner als eines wollenden, und diese intellektuelle Anschauung ist unmittelbar“ (287). Wir kennen sie „nur durch das Denken, durch Abstraktion und Reflexion“, nicht durch „sinnliche Anschauung“. Bei dieser negativen Antwort, nicht durch sinnliche Anschauung, muß es vorerst bleiben; wenn sinnliche Anschauung auf jenem Übergehen vom Bestimmbaren zum Bestimmten beruht, so muß das für die intellektuelle Anschauung ganz und gar weggedacht werden: „Es bleibt also [das Bestimmbare scheidet aus], uns bloß die Anschauung unserer Bestimmtheit übrig, die da ist, aber nicht wird. Es wäre sonach ein bloßes Anschauen unserer als eines Bestimmten; so kommt's uns nämlich in der sinnlichen Wahrnehmung vor; von einer übersinnlichen wissen wir nichts. Es erscheint uns als ein Wollen, ein Fordern, diese Bestimmtheit müßte sonach als kategorische Forderung, als bestimmtes absolutes Sollen erscheinen, und dies wäre reiner Wille, der nicht wird, sondern schon da ist, abgesondert von allen Bedingungen des Anschauens“ (288). Nicht zum letzten, um die Unbestimmtheiten dieses Problems zu beleuchten, zitierten wir diese Sätze. Man beachte besonders die Stelle: „von einer übersinnlichen“ usw. Es ist eben in dieser Höhe der Abstraktion nichts mehr zu deduzieren, wir stehen am innersten Punkte der W.-L.: der „reine Wille, der nicht wird, sondern schon da ist“ — „dies müßte sonach das sein, welches in jenem Denken zum Grunde läge“ (288). Damit ist das „was“ der Deduktion des Denkens erörtert „zwischen dem reinen Wollen und jenem Denken“ (288). Das Mittelglied muß ein Gefühl sein — denken ist etwas Notwendiges und alles Notwendige gründet sich aufs Gefühl! Gefühl = „Beschränktheit des Strebens“, hier Gefühl „eines Nichtdürfens über jene Sphäre hinaus, ein Sollen, innerhalb dieser Sphäre zu bleiben“.

[Wir haben Unruhe, wenn wir diesem Sollen nicht folgen, es ist kategorisch, es gehört notwendig zum vernünftigen Wesen. Ferner: „es liegt der Begriff unserer Begierde ins Unendliche und Freiheit als Vermögen absolut anzufangen — als Trieb absolut erstes Glied zu sein, eine Reihe in der Sinnenwelt hervorzubringen — mit darin“ (295).]

Abschnitt 4. Fichte fragt selbst nach diesen gedrängten Gedankenreihen: „inwiefern ist die Schwierigkeit gelöst?“ (289). Sie bestand darin, „ein Wollen zu erklären ohne Voraussetzung der Erkenntnis des Objekts desselben“. Damit ist die Aufgabe des Abschnitts 3, das Denken als

---

[1]) Diese Stelle kommentiert eine Ausführung im § 12. Dort war es die „Dependenz“, die das Zeitschema führte. Hier nun ist klar gesagt, daß jene Dependenz und mit ihr die Zeit auf dem D e n k e n beruht.

Mittelglied des Sinnlichen und Übersinnlichen zu deduzieren, verändert; der Grund davon ist: Das Denken basiert als auf dem unsinnlichen, nicht anschaubaren auf dem reinen Wollen, auf das sich das Interesse nunmehr konzentriert. Dies reine Wollen sei ein Postulat. Empirisch betrachtet liegt in ihm „die Erkenntnis des Objekts schon mit darin". „Daher wurde ein reines Wollen postuliert, das die Erkenntnis seines Objekts nicht erst voraussetzt, — sondern — das es sich selbst gibt" (289). Damit ist die Schwierigkeit freilich nicht gelöst, sondern nur die Tendenz bezeichnet, in der die Lösung gesucht wird, die Befreiung des reinen Wollens von jeder Bedingtheit.

Abschnitt 5 führt das kurz aus: Von dem reinen Wollen und seinem von ihm selbst gegebenen reinen Objekt sind das empirische Wollen und das mittelbare Objekt abzuleiten. Diese Ursprünglichkeit des Wollens sei analog der oben beschriebenen des Gefühls. Zwischen dem reinen ursprünglichen Wollen und dem reinen ursprünglichen Gefühl in der Mitte liege die ideale Tätigkeit.

Abschnitt 6. Jenes reine Wollen aber sei immerhin „qualitas occulta", „da es im Bewußtsein gar nicht vorkommt" (291); gleichviel: wie setzen es, weil wir aus ihm Folgen abzuleiten haben, als ein Höchstes, einen Urpunkt des Bewußtseins überhaupt. „Um die Folgen nämlich ist es uns am meisten zu tun, zur Erklärung des Bewußtseins" (291). „Wie stehen nun zu diesem Wollen die Objekte?" Wir erinnern uns des in Abschnitt 3 abgeleiteten vermittelnden Gefühls des Nichtdürfens. Dieses Gefühl vermittelt zwischen dem durchgängig sinnlichen Bewußtsein [1]) und dem reinen Wollen, wie durch folgenden Gedankengang gezeigt wird: Durch jedes Gefühl wird ein Streben begrenzt. Das Begrenzende ist hier nun das absolute reine Wollen, „das nicht von unserer Willkür abhängt, sondern ursprünglich ist". Dadurch soll ein Streben in mir begrenzt sein. Das Streben wäre also eine Tendenz zum Wollen, i. e. eine Begierde, und das Gefühl der Beschränktheit der Begierde wäre das Gefühl des Nichtdürfens, da der reine Wille kategorisch ist [Abschnitt 7 u. 8]. Nun folgt nach oben „aus jedem Gefühl Anschauung und Begriff" (295), also auch aus diesem Gefühl des Sollens. Ohne die Anschauung hier zu berühren, geht Fichte gleich über auf das Gedachtwerden des Sollens. Als Ziel der Deduktion müssen wir festhalten, daß dem reinen Willen seine grundlegende Stellung zugewiesen werden soll. „Dieses reine Wollen ist nur als Gefühl, als Sollen". Dementsprechend wird es hier in der Deduktion behandelt. Als gedacht unterliegt dieses Gefühl den Denkgesetzen, also auch dem vornehmsten des Übergehens vom Bestimmbaren zum Bestimmten [2]). Nun handelt es sich

[1]) Alles Bewußtsein ist sinnlich.

[2]) All mein Denken ist ein Übergehen — ich kann nur diskursiv denken —, dies ist das Hauptgesetz unseres Denkens, die Bedingung seiner Möglichkeit (discurrere!).

hier aber um ein besonderes Denken, das sich von dem gewöhnlichen Übergehen unterscheidet. Sonst ist das Objekt ein Unbestimmtes, das ich im Denken bestimme. Hier ist das Objekt ein Bestimmtes — demnach muß „mir hier mein Denken erscheinen als ein Zusehen, es würde sich hier leidend verhalten“ (302). Oder: „ich bin nur zuschauend“. So liegt ein passives Moment in dem Denken des einzig durch das Gefühl des Sollens vermittelten reinen Wollens.

Ohne Überleitung schließt Fichte hier noch folgende Gedankenreihe an: Es handelt sich hier nur um das intelligible Ich ohne Raum und Materie, das „rein geistige“. Ist es das Bestimmte, so muß dazu auch das Bestimmbare rein geistig sein: in dieser Eigenschaft fassen wir das Bestimmbare „als alle Vernunft und Freiheit — oder das Reich der Geister“. Damit ist das Individuum und sein Korrelat deduziert: „Eine Masse, Sphäre des geistigen. Und das Ich ist ein bestimmter Teil dieser Masse des Geistigen“ (303). Schon S. 301 war dies ausgesprochen: „Wir selbst werden erst durch dieses Übergehen, die Idee unseres Entstehens in der Zeit liegt mit darin“. Das ist nun eine ganz neue Phase des Selbstbestimmens: Ichheit war bisher „in sich zurückgehende Tätigkeit“, aber diese ist auch anderen Wesen eigen (Pflanze). Erst das Denken führt zum Ich: Erst „wenn aus dieser Tätigkeit auch der Gedanke derselben entsteht und unmittelbar mit ihm vereinigt ist, dann bin ich Ich“ (304).

Blicken wir zurück über diesen Paragraph, so zeigt sich hinter den Abschnitten 1 u. 2 ein scharfer Einschnitt. Fichte hatte dort „synthesierend“ einen Zirkel aufheben wollen. In der Schlußanmerkung aber steht: „Will man das Bewußtsein aus dem sinnlichen entworfenen Zweckbegriff erklären, so ist dieses Entwerfen gleichfalls ein Übergehen und muß auch von einem Ur- oder Objektsbegriff ausgehen; ehe ich mein Übergehen anfange, müßte ein Objektsbegriff schon da sein. Diesen Objektsbegriff erhalte ich bloß dadurch, daß ich in meinem Handeln beschränkt werde; allein diese Beschränktheit ist nicht möglich, ohne daß ich handle, und hinwiederum kann ich nicht handeln ohne Zweckbegriff. Dies ist und bleibt sonach ein steter Zirkel, und das sinnliche Bewußtsein läßt sich also aus sich selbst nicht erklären: es bedarf ein über alle Sinnlichkeit erhabenes“ (311).

„Dies ist und bleibt sonach ein steter Zirkel“, welchen methodischen Sinn haben dann noch die langwierigen Gedankenketten des ersten und zweiten Abschnittes dieses Paragraphen? Etwa den, daß eine Synthese einmal versucht wurde? Unten heißt es dann: „Es muß daher etwas geben, das Objekt der Erkenntnis und Wirksamkeit zugleich sei ... Diese Merkmale sind nur in einem — allem empirischen Wollen und aller empirischen Erkenntnis vorauszusetzenden — reinen Willen vereinigt“ (312). In diesem „Zugleich“ von Objekt und Wirksamkeit liegt eine Analogie zu den ersten beiden Abschnitten, die auf die Synthesierung von

Freiheit (Wirksamkeit) und Beschränktheit (Gefühl-Objekt) hinzielen. Allerdings ist und bleibt es auffallend, daß im ganzen Paragraph nicht mehr wörtlich auf Abschnitt 1 u. 2 zurückgegriffen wird, daß Abschnitt 3 zu Anfang vielmehr direkt auf „den vorigen Paragraph“ sich bezieht, statt auf die eben getroffene Synthese. Es scheint, daß uns hier ein Blick in die Art des arbeitenden, noch nicht vollendenden Fichte vergönnt war: ein Zirkel wird aufgewiesen; er muß aufgelöst werden. Durch langsames Verschieben der Begriffe gelingt es; ein neues Glied, ein „fester Punkt“ wird gesucht, postuliert, deduziert (in einem bei Fichte!) im reinen Willen, der sich durch das Gefühl des Sollens äußert und, aufgenommen in die Form des Denkens überhaupt, die Deduktion des Individuums und seines Korrelats, des Reichs vernünftiger Geister ergibt.

§ 14.

Handschrift p. 313—355.

Der § 13 wird fortgeführt und ergänzt. Es fehlt noch die ausdrückliche Behandlung des Problems, wie der reine Wille zum empirischen werde, wie sich die intelligible Welt zur empirischen verhalte. „Der Hauptpunkt, auf den es hierbei ankommt, ist das Denken. Das Denken als solches ist nämlich das Mittelglied“ (315). Von der intelligiblen Welt nun gibt es kein Bewußtsein. Wie schon gezeigt, ist alles Bewußtsein diskursiv, kann „die endliche Intelligenz nur diskursiv denken“, auf Grund der Denkgesetze, wobei im „Gefühl“ etwas „Unteilbares“, „Fixiertes“ entdeckt wurde: „rot ist rot“, ein unteilbarer Zustand. „Was ist nun aber das Ganze dieses Zustandes? Resp. die Synthesis des Wollens und des Seins. Es ist ein Sein zufolge eines Wollens, und ein Wollen, das ein Sein fordert“ (319 f.). Also im Gefühl ist Wollen und Sein (oder „Beschränktheit und Handeln“) durcheinander bedingt. Mit anderen Worten: „Mein wahres Sein ist Bestimmtheit des Wollens“, oder „das Ganze ist ein durch das Wollen bestimmtes Sein“. Dies ist die Antwort auf die Frage, „die bisher noch von keinem Philosophen beantwortet wurde; nämlich, woher kommt der Stoff oder das Materiale des Gefühls?“ (320). Die Antwort der W.-L. besteht in jener ursprünglichen Korrelation. Und so wenig das Gefühl selbst dem Reich des Intelligiblen angehört — seine beschriebene Korrelation leitet doch transzendental die Möglichkeit des Objekts vom reinen Wollen ab. Das „reine Wollen bleibt unverändert in alle Ewigkeit“; aber indem es für das Gefühl — und vom Gefühl geht alles synthetische und diskursive Denken aus — grundlegend wird, schafft es den tiefgründigen Unterbau der W.-L. Fichte bemerkt hier, daß für die W.-L. 1794 „der Hauptzweck war, zu zeigen, all unser Bewußtsein habe seinen Grund in unseren Denkgesetzen“. Die neue Darstellung der W.-L. aber gehe weiter als jene alte: „Durch gegenwärtige Darstellung aber erhalten wir zugleich ein

festes Substrat der intelligiblen Welt für die empirische“ (323). Damit ist zugleich das Thema der jetzigen Untersuchung, wie der reine Wille zum empirischen werde, nochmals klar ausgedrückt.

Die ideale Tätigkeit bietet in der Reflexion Gelegenheit, Möglichkeit, die fehlende Brücke zu schlagen. Die Reflexion wird folgendermaßen definiert: „Eine solche ideale Tätigkeit, die auf etwas Intelligibles an sich — Vorausgesetztes sich bezieht, heißt eine Reflexion, welche ein festes Objekt in der intelligiblen Welt oder in dem ursprünglichen Zustande hat“ (323). Von ihr gilt:

a) Aus dem „intelligiblen Grundstoffe greift sie“ schlechthin frei heraus, sie ist aber andererseits auf die ursprüngliche Beschränktheit des Ich bezogen, darin besteht eben ihr Wesen und dadurch wird sie Vereinigungspunkt des Sinnlichen und Übersinnlichen, des reinen Wollens und des empirischen.

b) Die Reflexion vermittelt nur, indem sie erscheint als Wollen [1]): ich „reflektiere“ in der Zeit für mich auf mein reines Wollen, und zwar mit absoluter Freiheit — und diese Reflexion selbst wird mir zu einem Wollen in der Zeit; und diese Freiheit der Reflexion ist das, was man Freiheit der Willkür nennt und das im vorigen Paragraph beschriebene Wollen (327).

c) Der Charakter dieser Reflexion ist nun insofern zwiefach, als ihr Diskursivität und Konzentration in gleicher Weise zukommen. „Alles empirische, einzeln aufgefaßte, vereinzelte und zerstreute Bewußtsein ist nichts anderes als ein Reflektieren, Denken; das Objekt desselben aber ist schlechthin da, so wie das Vernunftwesen überhaupt schlechthin da ist — dies Objekt ist ein Wollen, und dieses ursprüngliche Objekt, welches als ein Wollen erscheint, fällt mit dem Wollen in eins zusammen, weil es möglich ist, daß die ideale Tätigkeit an einem Punkte ruhen und kontrahiert werden kann“ (329).

In Abschnitt a, b und c waren mehr Apercus gegeben über den Zusammenhang des intelligiblen und empirischen mit Hilfe der Reflexion. Fichte setzt nun von neuem an. Die eigentliche Frage war „nach der Möglichkeit der Bestimmtheit des Willens durch ein empirisches Objekt?“ (330). Diese Frage sei noch nicht voll beantwortet damit: „unser reines Wollen wird empirisch, insofern ich durch die Reflexion einzelne Teile desselben auffasse“. Der Umfang der Frage ist bedeutender.

Nur ein Teil des reinen Wollens kann das reflektierte Wollen sein; also sehen wir eine aufgelöste Ruhe, a, b, c, d . . . Worin liegt nun der Unterschied der Glieder? Der Form nach ist zwischen allen Gemeinsamkeit, da jedes Wollen ist. Aber die Objekte sind verschieden. Wir können daher ohne die alte, zum Objekte führende Frage nach dem Zweckbegriff auch hier nicht fortschreiten.

---

[1]) An sich ist mein Wille nichts Empirisches.

Fichte greift zurück auf die zu Anfang des Paragraphen behandelte Synthesierung von Wollen und Sein. Zwiefach läßt sich die ursprüngliche Bestimmtheit des Willens betrachten:

a) formaliter: etwas wird gefordert vom Wollenden, vom Wollen;

b) materialiter: Wollen als Beschaffenheit meiner selbst, als Sein.

„Somit ist mit der Reflexion auf ein Wollen auch die Reflexion auf ein Sein verknüpft. Ein Sein ist aber etwas Objektives. Also verknüpft ein Objekt beides; Wollen und Sein ist ebendasselbe; nur unterschieden durch Beziehung auf verschiedene Gemütskräfte des Geistes. Das Wollen ist demnach selbst ein Objekt, im Wollen liegt das Objekt schon darinnen" (333). Wollen und Sein ist doch aber reflektiv unterschieden? Der Unterschied liegt bloß im Verhältnis des Reflektierenden zur Reflexion: Reines Denken geht bloß auf reines Wollen; Anschauen hingegen, mit Denken verbunden, auf ein Sein; das mit der Anschauung verbundene Denken ist aber kein reines, sondern objektives, und aus dieser notwendigen Verknüpfung, „aus diesem Gesetze kommt uns alle Realität". Es ist also festzuhalten, Wollen und Sein sind *ein* x, das sich uns darstellt 1. als bloß gedacht — als reines Wollen, 2. als angeschaut — als Objekt, Sein. *Damit ist ein Realitätsbegriff gesetzt, der schlechthin keine dualistische Spur mehr duldet.*

Was ist nun dieses dem Wollen korrelative Sein näher betrachtet? „Der reine Wille, insofern er angeschaut wird" (335). Um äußere Anschauung handelt es sich dabei (Raum), da die innere kein Objekt geben kann. „Mithin würde dieses Sein zu einer Materie im Raume" (337). Diese kann nur der Leib sein. Es versteht sich, daß man diesen nicht als Produkt des *empirischen* Wollens auffassen darf, als Produkt der Willkür — der Realitätsbegriff stützt sich allein auf den Begriff des *reinen* Wollens —, sondern als „Resultat eines ursprünglichen, allem empirischen vorausgehenden Willens" (338). So zwar, daß z. B. das Auge nicht etwa Produkt des empirischen Wollens wäre, sondern es ist auf den übergeordneten reinen Willen zu beziehen: „Mein Auge ist nichts an sich, sondern mein reiner Wille selbst; nur als Form der äußeren Anschauung im Raume". (Man abstrahiere hier wieder von der Paradoxie des Ausdrucks: „Form der äußeren Anschauung" ist sonst in Kantscher Terminologie bloß der Raum. Hier besser: Mittler, Werkzeug des reinen Willens, nicht etwa ein Irreales, Unkörperliches, Fiktives, vom reinen Wollen „emaniert"!) *So ist hier wieder die Einheit, d. h. der philosophisch-deduktive Zusammenhang von Leib und Geist, die Urtendenz der ganzen Fichteschen W.-L., gezeigt: „Der Leib ist die sinnliche Darstellung unseres reinen Wollens", der „Repräsentant in der Sinnenwelt"* (336); *mit anderen Worten: „Der transzendentale Begriff des Leibes ist: unser ursprüngliches Wollen selbst, aufgenommen in die Form der äußeren Anschauung"* (338).

Oben wurde gezeigt, daß die Reflexion diskursiv bedingt ist [1]); ich kann also auf das ganze reine Wollen nicht reflektieren und habe analog auch keine Anschauung meines ganzen Leibes; wie soll aber jenes Reflektieren auf einen Teil möglich sein? Die Schwierigkeit liegt darin, daß ich frei bin im Reflektieren, während mein Reflektieren andererseits ein Begrenztes ist (Teil). Es muß sich um eine ursprüngliche Beschränktheit handeln, wenn der Begriff der Freiheit nicht vernichtet werden soll. Sie wird gefunden im Gefühl, und um seine Möglichkeit zu zeigen, gilt es, Tätigkeit und Beschränktheit zu vereinigen. Oder, schärfer gefaßt: „Wie in dem reinen Willen als dem ursprünglichen Objekt der Reflexion ein Mannigfaltiges vorkommen (Teile sein) oder eine Begrenztheit sein könne?" Die Erwartung einer Ableitung dieser Frage freilich ist vergeblich. Es ist nur gezeigt worden, daß eine Lücke im System entsteht, wenn diese Frage offen gelassen wird. Die Antwort lautet: „Es ist nicht nur ein Wollen da, sondern es ist ursprünglich auch Begrenztheit da" (347) (Gefühl!), und ebenso ursprünglich wie jenes reine Wollen. Das Moment der Freiheit der Reflexion nun beruht darauf: die Beziehungsmöglichkeit von Wollen und ursprünglicher Begrenztheit steht ihm frei. Die Leistung der Reflexion bei Herstellung dieser Beziehung ist synthetisch. „Und auf dieser Synthesis durch die Reflexion beruht alle Erfahrung, Denken und Bewußtsein" (347) [2]).

Synthesis bedeutet bei Fichte ständig Wechselbedingtheit. Fichte hatte gezeigt, daß notwendig zur Ursprünglichkeit des reinen Wollens eine ursprüngliche Beschränktheit (Gefühl) gesetzt werden muß, um eine Grundlage der W.-L. zu schaffen. Damit ist auch das allem Vorauszusetzende, Unbedingte, das Ursprüngliche in Duplizität gezeigt. Es ist damit ein Fortschritt der Deduktion gegen die vorherigen Bestimmungen zu verzeichnen: § 6 hieß es als Postulat: „es muß etwas Positives angenommen werden". Hier ist die Deduktion vollständiger, die Tiefe des Bewußtseins ist in ihrer notwendigen Duplizität heller erleuchtet. Was oben nur postuliert wurde, ist hier dargestellt als notwendiges Glied einer Wechselbeziehung im Ursprünglichen. (Sein und Wollen, Freiheit und ursprüngliche Beschränktheit, beides durcheinander bedingt.) Im Empirischen, diskursiv Aufzufassenden ist Reflexion und Gefühl korrelativ: „Keine Reflexion ohne Gefühl und umgekehrt" (353). Damit nun sei, meint Fichte, das oben einfach angenommene Gefühl tiefer abgeleitet, indem es zurückgeführt wurde bis zur höchsten Grenze der Vernunft, zum Ursprünglichen, „und damit unserem Gebäude eine tiefere Stütze untergeschoben" (353).

---

[1]) So kehrt Dozens zu den Bestimmungen zurück, die er schon zu Anfang des Paragraphen getroffen hatte. Seine Methode ist eben die der immerwährenden, nach immer größerer Verständlichkeit und Allseitigkeit strebenden Umgestaltung und Variierung im lebendigen Vortrag.

[2]) „Daher hat Kant die Frage: Wie ist Synthesis möglich? zur Hauptaufgabe der Philosophie gemacht" (347).

§ 15.

Handschrift p. 355—369.

Man bekommt einen deutlichen Eindruck von der knappen, gedrängten Art Fichtes, Kolleg zu lesen, wenn man die großzügige Rekapitulation zu Beginn dieses Paragraphen liest oder vielmehr hört; wesentlich Neues bringt sie nicht. Der Fortschritt dieses Paragraphen liegt in der eigentümlichen, noch energischer bewirkten Verankerung des Theoretischen im Praktischen und umgekehrt.

Ein anderer Charakter muß der Beschränkung des Ich zukommen als etwa der einer Beschränkung des Seins. Man denke sich etwa eine Kugel mit Raumbewußtsein und trenne von ihr Raumteile ab; sie weiß dann nichts davon, „denn sie selbst hat nur von dem Raum Bewußtsein, den sie eben einnimmt“ (363). Anders beim Ich, wo Bewußtsein bei der Beschränkung sein muß, wo dasselbe in der Beschränkung aktiv sein muß. „Der reine Wille ist nicht beschränkt durch ein Sein, sondern es liegt in ihm ursprünglich das Gesetz, wie er sich durch alle Zeit beschränken soll. Es ist, das — Sittengesetz“ (364). „Mein reiner Wille ist es, den ich mir allmählich in der Zeit auflegen soll“ (364). Im Zusammenhang der Deduktion wird dies so ausgedrückt: ich reflektiere und erhalte einen Begriff, der die Bedingung, Aufgabe enthält, „meine äußere Freiheit zu beschränken“ (366). Also ein äußeres Organ kommt in Frage als beschränkt, und auch diese Beschränktheit geht vom aktiven Ich aus: „z. B. es redet jemand, diese Worte muß ich nachahmen, ich muß also nicht reden. Ich muß nicht reden, heißt nicht, ich bin physisch beschränkt hierinnen, sondern wenn ich hören will, muß ich nicht reden, heißt eine Aufgabe, die ich mir selbst zufüge um eines Zweckes willen, nämlich um zu hören“ (367). Indem so das äußere Organ meiner Bestimmung unterliegt, von mir aus bestimmt wird, ist aller dogmatische Anspruch vernichtet[1]); es kommt nichts von außen, das Äußere wird von innen her angesehen. Leib und Seele werden dementsprechend nicht als widerstreitend, sondern nur als verschiedene Ansichten eines und desselben, nämlich des „Ursprünglichen“ behandelt:

„1. Die Seele ist das Ursprüngliche durch den inneren Sinn versinnlicht, und 2. der Leib ist eben das Ursprüngliche durch beide, sowohl den inneren als den äußeren Sinn versinnlicht“ (366).

So hat alles Bewußtsein seinen Grund in sich, ist aus sich heraus produktiv, und wenn im System notwendig „Beschränktheit“ eingeführt werden muß, so ist darin auch nicht der leiseste dogmatische Einschlag zu sehen. Vielmehr: „Das Höchste eigentlich Beschränkende ist nichts als ein gewisser Begriff, den ich beschreiben soll“ (366).

---

[1]) Es ist deutlich, daß der Dozent hier am Brennpunkt seiner Philosophie besonders in Feuer gerät. Er kontrastiert wiederholt schneidend Dogmatismus und Idealismus wie oben in der Einleitung.

§ 16.

Handschrift p. 370—384.

Scheint auch der Text dieses Paragraphen nicht zuverlässig überliefert zu sein, so verdienen doch seine Kerngedanken hervorgehoben zu werden, wenngleich ihr dialektischer Zusammenhang nicht so glaubhaft vom Nachschreiber erfaßt ist wie sonst.

Aufgestellt war der ursprüngliche Begriff der Selbstbeschränkung, „wovon alle Erfahrung ausgeht". Das Hauptgewicht soll hier liegen auf der formalen Behandlung. Lautet die materiale Frage, was wird in diesem Begriff begriffen, so heißt die formale: Wie knüpft sich an diesen „ersten Punkt" ein fortlaufendes Bewußtsein des Mannigfaltigen an? „Wie kommt die sukzessive Reihe von Vorstellungen zustande?" (370). Es handelt sich also darum, aus der Ursprünglichkeit des Urpunktes herauszukommen und die Erklärung der „Vorstellungsreihe" der Erfahrung zu geben.

In dem bisher Abgeleiteten liegt eine große Schwierigkeit. Das Selbstbewußtsein sollte nach obigem möglich sein durch eine gewisse Beschränktheit des „Nicht-Dürfens, Nicht-Könnens oder Nicht-Wollens", also: „Der Anfang des Bewußtseins sollte als Negation sein" (371). Damit können wir uns aber nicht begnügen. Sonst wäre alles Bisherige bloß „durch eine glückliche Erschleichung vorgetragen". Es fehlt ein Positives. Ein Negatives ist bloß „Grenze zu einem eigentlichen Objekt, nicht das Objekt selbst". Freilich war schon etwas Positives gefunden: „Es ist gesagt worden, der Ursprung des Bewußtseins sei die Aufgabe, uns selbst zu beschränken, eine Beschränktheit, die wir selbst tun sollen" (372). Also etwas Positives in dieser negativen Beschränktheit liegt darin, daß wir in dieser Beschränktheit selbst tun: „ich ahme innerlich nach die Begrenztheit, die äußerlich sein soll" (372). Aber auch das genügt nicht: „Allein dieses innere Tun kommt nicht zum Bewußtsein, es ist nicht Objekt desselben, sondern nur Mittel, zu einem Objekt zu gelangen" (372). Im Empirischen selbst muß ich ein Positives, ein Spontanes haben, wenn nicht alle bisherigen Aufstellungen illusorisch werden sollen. „Sonach müßte notwendig mit dem Gefühl der Begrenztheit ein empirisches positives Wollen vereinigt sein", . . . notwendig, „weil nur aus dem Positiven die Begrenztheit des Negativen hervorgehen kann. Es müßte also ein positives Wollen, in jenem Begriffe die Aufgabe, nämlich sich selbst zu beschränken, schon darin liegen, aber alles Wollen setzt einen Zweckbegriff voraus. Demnach hätten wir die obige Frage wieder: Wie ist der Zweckbegriff möglich?

Oben haben wir sie aber nicht gelöst, wir wurden durch sie in den Mittelpunkt getrieben, und jetzt bis auf den gegenwärtigen Punkt, ohne daß sie gelöst werden konnte. Hier aber können wir es tun" (372f.).

An dieser Stelle des Textes nun hat man den Eindruck, daß es dem Nachschreiber nicht gelungen sei, den Gang der Rede klar wiederzugeben. Die Handschrift bietet hier wohl nur Bruchstücke des Vortrages. „Alle Erkenntnis ist praktisch“, oder „Sein und Handeln“ sind, „transzendental angesehen, beide nur eins“. Welches ist ihr „synthetischer Vereinigungspunkt“? „Es ist dieser: — das Sein ist nur das Bestimmbare, das Wollen ist das Bestimmte, beide sind unzertrennlich vereinigt. Alle Erkenntnis müßte sonach, so gewiß sie meine Erkenntnis sein soll, Erkenntnis von einem durch den Willen Bestimmbaren notwendig sein“ (374). Damit ist aller Objektsbegriff ursprünglich bezogen auf ein Handeln. Blieb oben immer die „Schwierigkeit, woher das Mannigfaltige für eine empirische Kenntnis kommen sollte“ (374), so ist hier die Bestimmung getroffen: „ein Mannigfaltiges ist ursprünglich, es dringt sich uns auf, es ist ein intelligibles Zufolge der Charakteristik der reinen Reflexion“. Damit ist die obige Frage nach dem „Anknüpfungspunkte“ der Vorstellungsreihe dahin befriedigt, daß der Ursprung des Mannigfaltigen hinaufgerückt ist in die Sphäre des Reinen, Ursprünglichen, Intelligiblen. Eine vollständige Rekonstruktion der anschließenden Untersuchungen überschreitet den Rahmen dieser Arbeit und muß einer vollständigen Wiedergabe und Kommentierung des Textes vorbehalten bleiben. Wesentlich besser überliefert sind die nachfolgenden wichtigen Gedankengänge; Fichte gewinnt hier den Begriff der Individualität. Auch das ist charakteristisch für die Durchdringung, die Vereinheitlichung des Theoretischen und des Praktischen. —

Die „Vernunft überhaupt, das ‚Vernunftreich‘ ist das Bestimmbare zu einer Bestimmtheit, diese . . . erkenne ich als Individualität“ (380). „Ich bin sonach ein durch sich selbst herausgerissener Teil [1]) aus dem Vernunftreich“. Damit „fängt das Selbstbewußtsein an“. Dieses ist der tiefste Punkt des Bewußtseins. „Hierbei finde ich mich ‚als nicht könnend, nicht dürfend‘ (vgl. oben) etwas, ‚welches doch sein muß für mich‘, und darin liegt eine Aufforderung zur freien Tätigkeit“; damit ist aber die Aufgabe des Paragraphen endlich erfüllt. Das Empirische ist hier deduziert, insofern „jene Aufforderung zur Freiheit“ sich auf mein empirisches Wollen bezieht und zugleich für mein Selbstbewußtsein eine Art Erkenntnis bedeutet, die ein Wollen involviert. (Oben hieß es: Sein und Handeln fallen zusammen.) „Die erste Erkenntnis ist die Aufforderung zu einem freien Wollen.“ Damit ist ein erster, höchster Zweckbegriff abgeleitet. Die bisherigen Deduktionen liefen immer wieder in den Zirkel zurück: „kein Zweckbegriff ohne Erkenntnis eines Objekts“ usw. Woher aber das Objekt? „Hierauf ist nun geantwortet: den ersten Zweckbegriff machen wir nicht selbst“, aber „wir bekommen ihn doch nicht so, daß uns der Zweck als etwas Be-

[1]) vgl. „losreißen“ in W.-L. 1794.

stimmtes gegeben werde, sondern er wird uns nur überhaupt der Form nach gegeben" (383). Der Dozent erwähnt noch die Wichtigkeit dieser Abstimmung für die Rechtslehre; „da hieß es, das Individuum kann sich selbst nicht entwickeln, ... und die Entwicklung des ersten Individuums läßt sich nur durch Annahme einer höheren, absoluten Vernunft erklären" (383). Weiter ausgeführt ist diese Andeutung der Gottesidee hier nicht. —

So hat also die Ableitung des Zweckbegriffs zur Ableitung der Individualität geführt und damit zu einer Grundlage der Rechtslehre — entsprechend der Tendenz dieser W.-L. zu allseitiger Vereinheitlichung.

§ 17.

Handschrift p. 384—520.

Hier zuerst ist deutlich ausgesprochen, daß wir uns nunmehr im zweiten Teile der W.-L. befinden. Es ist charakteristisch für diese Vorlesung, der man das täglich neue Erarbeiten der Deduktionen ansieht, daß erst hier diese Bemerkung gemacht wird, mit rückwirkender Kraft bis auf „ohngefähr" § 13. Erst hier wird ein bisher nur angebahnter neuer methodischer Weg eingeschlagen.

Während der erste Teil die Bedingungen, die Grundlagen des Bewußtseins aufgewiesen habe, sei es Aufgabe des zweiten Teiles, das Bewußtsein aufzubauen. „Wir verfahren jetzt gerade so wie der Geometer, der die Figuren konstruiert, ohne sich zu bekümmern, woher ihm die Linien und der Raum gegeben werden" (385), da diese Frage das Geschäft des ersten Teils gewesen ist.

Die Schwierigkeit des alten Zirkels: keine Erkenntnis ist ohne Wollen, kein Wollen ist ohne Erkenntnis, wurde behoben durch ein Moment, in dem beides vereinigt ist: die Erkenntnis meiner Aufforderung zur freien Tätigkeit. Nun fragen wir nach dem „Objekt außer uns" in jener Bestimmung. Dort fand ich mich ursprünglich bestimmbar in Freiheit. Diese Bestimmbarkeit ist so zu denken, daß sie das Bewußtsein ganz und gar ausfüllt; wenn man bedenkt, daß dann alles Weitere im Bewußtsein Bestimmtheit werden muß, wird klar, daß die Bestimmbarkeit einer Aufforderung zum Handeln gleich ist; wenn diese Aufforderung nun begriffen wird, und nur dadurch kommt das Ich weiter, nur so kommen wir wirklich zum Objekt, so entsteht damit zugleich zweierlei: 1. Ich fasse den Begriff, ich habe die Erkenntnis, daß in dem Begriff eines anderen Wesens gerechnet ist auf mein Handeln = „ich finde mich"! 2. eben jenes Handeln selbst, seiner Möglichkeit nach. Nun ist die neue Schwierigkeit, wie man von diesem möglichen Handeln zum Wirklichen komme, „an die Aufforderung etwas anknüpfe"? (nämlich das wirkliche Handeln): Vom Standpunkt des möglichen Handelns erscheine ich bestimmbar, was not-

wendig zur Folge hat, daß jenem Denken des Bestimmbaren ein Denken eines Bestimmten folge; dem Denken der möglichen das der wirklichen Handlung; „insofern ist das Bewußtsein identisch“ (391). — Dasselbe anders ausgedrückt: „So gewiß ich eine Aufforderung begreife, so finde ich mich“ (392), d. h. das Ideale und Reale ist identisch, „oder es entsteht nur ein Sein durch das Denken und durch das Denken ein Sein“ (393). „Z. B. ich denke ... die Hand, meine Hand bewegt sich, heißt, ich bin genötigt, sie als bewegt zu denken. [Als in Bewegung wirklich seiend.] Ich will, meine Hand soll sich bewegen, heißt, ich denke sie als bewegt“ (394). So zeigt sich zweierlei Denken in der Erscheinung — „auf dem gemeinen Gesichtspunkt“ —, das sich folgendermaßen erklären läßt: „Das Denken des Wollens der Bewegung der Hand ist das Denken eines Zweckbegriffs, das Denken, daß sich meine Hand wirklich bewege, das Wahrnehmen, ist ein objektiver Begriff“ (395). Aber noch nicht genug: „man muß real[1]) erklären“.

Denken ist Übergehen vom Bestimmbaren zum Bestimmten. Wird nun auf Bestimmtheit gesehen, so ist das Denken gebunden, objektiv (Erkenntnis, Sein), „objektives Denken, aus welchem das Gefühl entsteht“. Dagegen „wird auf Freiheit gesehen in dieser Bestimmtheit, so ist dieses Denken ein Wollen“ (396). Bei diesen Scheidungen aber ist festzuhalten: „Beides ist eins[2]), nur verschieden angesehen. Das Wollen ist ein Denken meiner Hand als bewegt, die Erfahrung ist ein Denken meiner Hand als bewegt, aber beide geben verschiedene Erfahrungen, weil der Wille als Ursache der Erfahrung erscheint und die Erkenntnis als Faktum dieser Ursache“. Diese unterschiedlichen Denkarten finden ihre Einheit „im Bewußtsein selbst“. „Mit dem Denken ist unmittelbar ein Bewußtsein desselben Denkens verknüpft. Das versteht sich von selbst und ist außer allem Zweifel.“ So ist das Bewußtsein sowohl für „das Denken eines Zwecks“ wie das „Denken eines Objekts“ Einheitsmoment. „In dem Bewußtsein des Denkens sind demnach beide [Denkarten] verknüpft“ (402). Von diesem vereinigten Denken geht alles weitere Denken aus; es heißt „das synthetische“. Dies wird klarer an folgender Duplizität: 1. Ich denke ideales und reales Objekt und Zweck. 2. Ich sehe dem Denken dieser beiden zu. — Das letztere ist das synthetische Denken, „denn in ihm kommen ideales und reales Objekt und Zweck zusammen vor“ (404). Es ist also nicht bloßes sinnlich fixiertes Denken, sondern „eine intellektuelle Anschauung, und das in ihr Gedachte ist eine Bestimmung der reinen Tätigkeit, etwas Intelligibles, das nur durch das Denken ist“ (404). Wie verhält es sich nun zu den Denkarten, die oben in Spaltung gezeigt wurden? Alle Synthesis ist in anderer Hinsicht Analysis. „Die Synthesis

---

[1]) d. h. transzendental! real im Gegensatze zum gemeinen Standpunkt, reale Philosophie gegen formale und dogmatische.

[2]) „Tun und Sein sei eines“ (401).

und Analysis sind immer beisammen" (405), sind nur verschiedene Methoden. Das sei gerade der Charakter der W.-L., daß in ihr das Denken „immer ein Ganzes, nichts Zusammengetragenes sei". „Es wird als eine ganze Masse aufgestellt", in der aber wiederum das Mannigfaltige nicht etwa „fertig" liege, sondern dieses „entsteht erst unter den Augen des Philosophen" (406). Fichte faßt diese weitläufig vorgetragenen Gedankengänge trefflich zusammen: Die Synthesis, „die ganze Masse des Denkens" wird hier „analytisch dargestellt", und diese Methode ergibt noch einen wesentlichen Gewinn: sie deduziert die Zeit. Die Masse des Denkens spaltet sich „infolge der Duplizität des Geistes" 1. in „das Denken meines Denkens" $> B$, 2. in das „Denken, dessen ich mir bewußt bin" $> C$. Also $A > B + C$.

C nun spaltet sich in Denken eines Zwecks $> y$ und eines Objekts $> x$. Also $C > y + x$. — Die wechselseitigen Beziehungen dieser Glieder liegen so, daß durch „das ideale, B, ich mir meines Denkens bewußt werde, ferner, daß C zu x und y wie A zu B und C sich trennend und vereinigend zugleich verhalten. Nun der Ursprung der Zeit aus der Analyse: Dieselbe macht als ein Auseinanderfalten aus einem mehrere Momente, zufolge dem Gesetz: „das Bestimmbare geht dem Bestimmten voraus" (408), wobei eben das Auseinanderfalten ein Weiterbestimmen ist, demgegenüber das, was bestimmt wird, bestimmbar ist. Diese Genesis der Zeit zeigt ihren idealen Charakter. In völliger Unabhängigkeit von der Kantschen Zeitlehre sucht die W.-L. die Zeit zu deduzieren. „Ich selbst bin nicht in der Zeit, ich dehne mich erst durch das Denken in der Zeit aus und mache dadurch eine Zeit" (407). „Sie ist das gefärbte Glas, wodurch wir alles in der Zeit erblicken" (408). Durch die Analyse, das Auseinanderfalten der Ursynthesis entstanden jene unterschiedlichen Denkarten, und mit ihrem Entstehen wurde erzeugt die Zeit. Sie ist etwas Sekundäres („Form der Anschauung"), sie beherrscht das nicht, was in ihrer Form sich vollzieht, sie entspringt einer Analyse des Ursprünglichen, nicht etwa ermöglicht sie in der Geschichte des Bewußtseins die Analyse; sie begleitet die Genesis jener Denkarten notwendig für unser gemeines Bewußtsein, die für den transzendentalen Standpunkt zeitlos in der Ursynthesis zu denken sind[1]).

---

[1]) Diese Scheidung von transzendentalem und gemeinem Bewußtsein ist ein methodisches Problem, das diese Vorlesung ebenso durchzieht wie alle Fichteschen Schriften. Es tritt überall da auf, wo eine Komplikation des Bewußtseins auf eine Ursynthesis zurückgeführt wird. Es ist nicht so zu verstehen, als enthalte der gemeine Standpunkt bloße Irrtümer, die der transzendentale aufhebt; zwischen beiden besteht kein absoluter Gegensatz, sondern ein Übergang; der transzendentale ist der geläuterte gemeine Standpunkt, der des letzteren Psychologismen deduktiv reinigt. — Wir haben dies Problem nicht überall mit beleuchtet, weil wir keine vollständige Beschreibung, sondern eine analytische Darstellung des Hauptsächlichen erstreben; daß es auch in dieser W.-L. von entscheidender Bedeutung ist, sei hiermit ausdrücklich betont.

So erklärt sich, wie die Zeit (ihrem Charakter analog sei der des Raumes) hier verglichen werden kann mit einem Prisma, in dem der einfache Strahl (die Ursynthesis) gebrochen wird. Andererseits entsteht das Prisma selbst erst „durch die Spaltung des einfachen Strahls der Intelligenz“ (409). Das Bewußtsein selbst ist also nicht diskursiv, es wird erst durch das Zeitprisma strahlenartig verstreut. — Durch diese Idee der Ursynthesis, der gegenüber unser zeitlich gespaltenes Bewußtsein diskursiv, analytisch ist, ist jenes Anheben des Bewußtseins mit einer Aufforderung, von dem zu Anfang des Paragraphen die Rede war, in einen tieferen Zusammenhang versetzt. „Das Bewußtsein hebt an mit dem Bewußtsein einer Aufforderung, dies kann indessen auch nur gedacht sein, um das Bewußtsein zu erklären. Mit einem Worte: in dem Fortgange des Bewußtseins scheint das, was unseren Willen bedingt, in uns zu liegen. Aber bei dem Anfange des Bewußtseins unserer Individualität scheint es außer uns zu sein, in einem vernünftigen Wesen außer uns. So erzeugt sich die individuelle Vernunft aus der Vernunft κατ' εξοχην“[1]) (413 f.).

Ein Kolleganfang scheint eine weitläufige Wiederholung veranlaßt zu haben, nach der die Konstruktion fortgesetzt wird. Noch einmal wird daran erinnert, daß es sich um aufbauende Methode handelt, im Gegensatze zur „gedruckten W.-L.“ (1794). Ein fünfgliedriger „synthetischer Periodus“ wird aufgestellt. Bisher sei gewonnen: „Das Ich bedeutet die Identität der Objekte und Subjekte“ („außer aller Zeit“!). Diese Identität, diese Synthesis trete nach zwei Richtungen auseinander: „Die Ichheit kann nur darin liegen, daß ein subjektives Denken (das Denken) und ein objektives (das Wollen) — des Zwecks erscheine als ebendasselbe Denken“ (414). Zu diesen drei Deduktionsgliedern, als deren mittelstes die Ursynthesis stehe, sollen nun zwei weitere Glieder treten. Es ist äußerst bezeichnend für Fichte, daß er hier von neuem ein Schema entwirft, ohne auf das oben schon Aufgestellte zurückzugreifen. Seine Ausführungen sollen ja nach seiner eigenen Absicht unabhängig vom Terminus den Gedanken erzeugen. Wer sie nicht als gesprochen auffassen kann, wird ihnen nicht gerecht. Es gilt durch die äußerste Mannigfaltigkeit der Ausdrucksweise hindurchzudringen. So darf man sich auch hier über die Neuaufstellung nicht wundern, die dem schon Behandelten nicht widerspricht, sondern nur in neuer Form Altes vertiefen will. So nennt er hier die im obigen Schema als x und y bezeichneten Glieder die „Reihen“:

1. Die Reihe des idealen Denkens, welche ausgeht vom Denken des Zwecks.

2. Die Reihe des realen Denkens, „welche ausgeht vom Denken eines sich auf das Wollen beziehenden Objekts“ (417).

---

[1]) vgl. § 16 Ende.

„Zuvörderst sehen wir auf die Reihe des idealen", beginnt der Dozent. „Ich denke, ich setze in jenem synthetischen Denken mich selbst als entwerfend einen Zweckbegriff" (417); mit anderen Worten, da das Entwerfen eines Zweckbegriffs immer ein Denken ist, „ich denke mich als denkend. Welches ist das Denkende, das mich als denkend denkt? — Ich selbst im synthetischen Denken, dessen eigentliches Objekt im Wollen mein Wollen selbst ist. Wie verhält sich zu diesem Wollen das Denken eines Zweckbegriffs? Offenbar wie ein Bedingendes zu seinem Bedingten" (418). Aber dieses Verhältnis ist in der Zeit, „an sich" ist diese Dependenz nicht gültig, sie ist „nicht ursprünglich", ist bloß gesetzt. Insofern ist es ähnlich der Materie aufzufassen. „Gleich wie die Materie bei meiner sinnlichen Wahrnehmung vorausgesetzt, hingeworfen wird, so wird es auch mein Denken meinem Denken oder Wollen" (421)[1]. So ist das Denken des Zweckbegriffs lediglich Erklärungsmittel.

Nun geht der Dozent auf die zweite, oben aufgestellte „Reihe" ein. Auch diese aber führt nicht zu einem befriedigenden Resultat; sie endet in einem Zirkel: „Denken des Zweckbegriffs ist Auswahl . . . aus einem Bestimmbaren. Das Ich . . . setzt sich als wählend unter dem Mannigfaltigen, um sich selbst zu bestimmen, daß das Objekt meines Begriffs in der Sinnenwelt wirklich werde" (423). Aber diese Wahl setzt gerade schon Bekanntschaft des Ich mit sich selbst voraus. Im Denken des Zweckbegriffs wird „Wollen und Wirken" schon vorausgesetzt. So besteht also der Zirkel darin, daß ein Wollen einen Zweckbegriff und der Zweckbegriff wiederum ein Wollen voraussetzt — „und so geht es ins Unendliche fort". Ein Zirkel, der aber gar keine Geltung „an sich" haben soll, sondern der bloß in der „Sukzession", in der Zeit gilt[2]). Damit aber ist eine genügende Deduktion gerade nicht erreicht, und diese Behandlung des fünfstelligen Periodus also hat nicht zum Ziele geführt, sondern zu einem überzeugenden Beispiel dafür, daß das Wesen der W.-L. überall da nicht dargestellt werden kann, wo die Darstellung im Zeitlichen sich bewegt. Die W.-L. hat vielmehr gerade zur Aufgabe die Ableitung der „Analyse . . ., durch welche unser Denken verstreut wird" (432). „Den Gesetzen, die uns nötigen, unsere Vorstellungen in gewisse Verhältnisse zu setzen, sehen wir zu, wir sehen, wie diese Gesetze werden, und so entstehen

---

[1]) Fichte macht hier eine interessante Bemerkung: „Es gibt ein paradox scheinendes Sprichwort, was aber die Sache sehr gut ausgedrückt hat: Es wird nicht gedacht, es wird nur gedacht — als würde gedacht" (421). Um das Ursprüngliche dem diskursiven Verstande deutlich zu machen, wird ein System von Begriffen konstruiert, das nur hinzuleiten hat zum Ursprünglichen. So erscheint das Diskursive nur als Hilfsmittel. Jedenfalls ist das kein Schritt zur Überwindung einer bloß formalen Logik, kein Schritt im Sinne Kants.

[2]) Denn: Ich denke nicht in der Zeit, sondern ich denke mein Denken erst in die Zeit hinein, und dadurch, daß mein Denken Objekt des Bewußtseins wird, fällt es in die Zeit. „Bei Kant ist dieses nicht so deutlich, denn bei ihm ist der Begriff der Ichheit vernachlässigt worden" (431).

auch diese Verhältnisse vor unseren Augen, und mit ihnen die Zeit[1])." Fichte nennt dies den „höchsten Punkt der W.-L." So ist das Resultat dieses Abschnittes kein positives, sondern bloß die klare Herausarbeitung des Zieles. Fichte hat seine Hörer einen Weg geführt, der plötzlich endet, aber einen freien Ausblick auf das Ziel gewährt. Ein neuer Anfang der Deduktion wird notwendig, äußerlich gekennzeichnet durch die Überschrift: „*Zweite Haupthälfte des gegenwärtigen Paragraphen*" (433).

Die Aufgabe dieser „zweiten Haupthälfte" wird folgendermaßen formuliert: sie „enthält die Darstellung des Hauptgedankens des transzendentalen Idealismus" (oben schon aufgestellt, hier genetisch nachgewiesen): „Wie aus dem Bewußtsein unserer selbst, nach den Gesetzen unseres Bewußtseins alles Bewußtsein, das wir auf dem gewöhnlichen Gesichtspunkt als etwas außer uns ansehen, fließe" (434). Nach obigem wird das Ich gedacht in „Identität von Sein und Denken (Ingredienzien zu dem Ich, die notwendig sind)" (434). Daß erst in dieser Identität das Ich zustande kommt, ist bewiesen. Es ist noch zu beweisen, daß diese Identität oder Synthesis das ganze Bewußtsein ist, oder „das Selbstbewußtsein und alles übrige Bewußtsein ist eines". Oben wurde das synthetische Denken A aufgelöst in seine Teile. Hier soll nun eine Betrachtung der einzelnen Glieder erfolgen und dann aus ihnen „das synthetische Denken = A wieder herauskommen" (437). „Es handelt sich um ein Synthesieren dessen, was wir bisher analysiert haben" (441). Der synthetische Periodus heißt A

ideale Reihe	A	reale Reihe
$\gamma \leftarrow \beta$		$b \rightarrow g$

b = ein durch Kausalität unseres Willens bewirktes reales Objekt. Dies b behandeln wir. Wodurch ist b an A geknüpft? Dieses Anknüpfen liegt darin, „daß das Ich das Bestimmende sein soll durch den frei entworfenen Zweckbegriff". „Das Denken des Objekts ist also ein vermitteltes Denken" (442)[2]). So wird also b, „so wird das Bewußtsein von der Wirklichkeit dieses Objekts nur durch meine Wirksamkeit als durch ein medium hindurchgedacht" (443). „Ich weiß vom Objekte nur, weil ich das Bestimmende dazu bin" (443). Weiter: „Wie wird nun das Bestimmende gedacht, oder durch welches Denken wird es hervorgebracht?" (444). Das ist die Frage nach dem Anknüpfen. Antwort: „Das Bestimmen oder der Zweckbegriff des Ich soll den *Grund* enthalten von

---

[1]) Also kontinuierlicher Übergang vom höchsten Punkt bis ins Zeitliche! In einer Anmerkung sagt Fichte hier: „Mit der Selbstproduktion produziert es [das Ich] zugleich seine ganze Erfahrung". So daß also das intelligible Ich und das „empirische der gesamten Erfahrung" nur verschiedene Betrachtungsweisen sind, „nur angesehen von verschiedenen Seiten" (433).

[2]) Vermittelt = es muß angeknüpft werden.

der Beschaffenheit des Objekts" (444)[1]. So sehen wir „genetisch", wie die Kategorie des Grundes in unser Bewußtsein kommt. Nun die Frage nach dem Anknüpfen des b materialiter gefaßt. Antwort: „Das Objektive und Reale in der objektiven Beschaffenheit soll außer dem Denken liegen" (447). „Wo ist es denn außer dem Denken? Es ist im Gefühl, und für das Gefühl." „Das reale Denken soll nicht wie das ideale nur sich selbst darstellen, sondern es soll die Darstellung eines Gefühls sein. Das reale Denken soll ein Objekt abbilden, und dieses Objekt ist das Gefühl" (447). Hier also gehen wir aus dem Zweckbegriff heraus zur Beschaffenheit des Objekts, hier wird das Denken objektiv, wird Anschauung. Möglich ist dies Herausgehen einzig durch Vermittelung („anknüpfen"), und zwar vermittelt das Gefühl. Das Gefühl selbst aber liegt noch im Ich, es bedeutet selbst noch kein Herausgehen, sondern vermittelt eben nur und führt zur „Annahme eines Objekts". Damit erhält aber das Denken des Zweckbegriffs den Grund von etwas außer ihm? Antwort: „b verändert das bestimmende Ich, dasselbe wird durch b versinnlicht, zu einer sinnlichen Kraft. Z. B. wenn ich einen Gegenstand entwerfe, ist er nicht eher, als bis ich ihn sinnlich mache (Statue). Es handelt sich also um eine Verwandlung des Zweckbegriffs als des bloß reinen gedachten in einen sinnlichen" (449). „Der Zustand des Denkenden in diesem Momente b, also das Denken einer objektiven Beschaffenheit ist wohl der eines realen sinnlichen Denkens. Nun wird in demselben Akte der entworfene Zweckbegriff mitgedacht, und erst durch den Zweckbegriff die Beschaffenheit des Dinges gesehen, es muß also die Versinnlichung sich auch auf den Zweckbegriff erstrecken", so daß sich eine Duplizität des Zweckbegriffs ergibt, einerseits, „um aus den intelligibeln Reihen herausgehen zu können", andererseits, „um sich auf sinnliche Objekte beziehen zu können; dies ist die sinnliche Kraft" (450). Wie es denn auch zwei Denken gibt, ein reines und ein sinnliches, beide aber nicht etwa prinzipiell getrennt, sondern nur verschieden hinsichtlich der Betrachtungsweise. Diese kühne, mit wenigen Strichen gezeichnete Ableitung des Sinnlichen hat, genau wie oben, sich des Gefühls bedient, mit dem Unterschiede zwar, daß in § 6 eine Wesenserklärung des Gefühls versucht war, was hier nicht geschah. Das Skizzenhafte dieser W.-L. wird hier wieder recht fühlbar. So auch in den anschließenden Bemerkungen Fichtes über die Kategorien. Schon in der obigen

[1]) Fichte bringt hier zwei anschauliche Beispiele: „Ein Bildhauer macht aus einem Marmorblock die Form eines Gottes. Hier ist er sich unmittelbar bewußt, daß er das Bestimmende von dieser Form ist", . . . aber „der Form dieses oder jenes bestimmten Gottes, die er machen will, ist er sich nur mittelbar bewußt. Er sieht die bestimmten Form nur durch sein Machen hindurch" (oben: Medium!). „So macht's auch der Geometer, wenn er die Gültigkeit seines Problems per constructionem zeigt, er sieht hier durch sein Machen die Wahrheit durch. So ist es auch ursprünglich: daß etwas für uns so gemacht sei, liegt darin, daß wir es durch unser Machen hindurch so erblicken" (443).

Deduktion war erwähnt, wie die Kategorie des Grundes genetisch entsteht: die Ursache geht aus von dem Denken meiner selbst als wollend, und aus diesem Wollen folgt eine Realisation des Intelligiblen, eine Wirkung. An dies Wirken meiner selbst, an dies in mir Liegende, knüpft sich notwendig ein Bewirktes, etwas außer mir Liegendes an usw. So ergibt die ursprüngliche Deduktion des Objekts die Kategorie der Kausalität, und damit soll das methodische Interesse an der Kategorie, das eine Ableitung verlangt, gestillt werden. Zugleich zeigt diese Ableitung, was eine Kategorie überhaupt bedeutet: nämlich „die Weise, wie das Ich aus dem bloßen Denken seiner selbst herausgehen kann zu dem Denken eines anderen. Sie sind nicht etwas bloß das Mannigfaltige Verknüpfende, sondern sie sind vielmehr die Weise, das Einfache in ein Mannigfaltiges zu verwandeln" (453). Der Gegensatz zu Kant in dieser Definition der Kategorien ist hiermit herausgearbeitet, und man kann sich das Entsetzen der Kantianer lebhaft vorstellen, wenn man sich den Klang der Worte im Hörsaal vergegenwärtigt: „Kant hat die Definition hiervon nicht gegeben, er sagt zwar in der Kr. d. r. V., er sei im Besitze derselben. Die Schwierigkeit, die ihn bewog, sie zu verschweigen, war vermutlich die, er war zu ängstlich, seinen transzendentalen Idealismus öffentlich blicken zu lassen, und dies kam vermutlich daher, weil er sich nicht Gewandtheit der Sprache genug zutraute, um sich bei erfolgenden Einwendungen sicherzustellen. So hat er auch in seinen folgenden Ausgaben der Kr. d. r. V. alles dasjenige verwischt, was in der ersten stand und den transzendentalen Idealismus verriet" (452)[1]. Diese bewußte Stellungnahme gegen Kant ist wichtig und beweist Fichtes Absicht, die Kategorien nicht einfach zu übernehmen und aufzuzählen, wie Kant sie unbekümmert der herkömmlichen Philosophie entlehnt hatte, sondern sie ursprünglich zu deduzieren ebenso wie Raum und Zeit. Fichte hatte diese schwache Stelle der Kantschen Philosophie scharfsinnig entdeckt. Die tiefe transzendentale Tendenz der W.-L. tritt hier klar zutage. Die Kategorien, einheitlich deduziert, sind die Art und Weise, „wie das Ich sich spaltet" und doch eines bleibt, sind gleichsam der methodische Weg aus der ursprünglichen Einheit der Hauptsynthesis in das Mannigfaltige, sind Einheitsmoment, indem sie die Vielheit ermöglichen. Eine Ableitung der anderen Kategorien findet sich an dieser Stelle nicht. Sie wird hier nur postuliert und späterhin noch angedeutet. Hier wird einfach aufgezählt: „Es sind drei Kategorien: 1. Substantialität, 2. Kausalität, 3. Wechselwirkung".

An diesen Exkurs über die Kategorien schließt sich eine Reihe erklärender Bemerkungen. Wir folgen hier nur den Grundzügen. Das

---

[1]) Sachlich ähnlich, aber ungleich klassischer urteilt Fichte 1812 in der „transzendentalen Logik": „. . . Genieblick, ohne daß er sie klar dargelegt oder bewahrheitet hätte (M. VI, 194).

Schema des synthetischen Periodus liefert die Disposition[1]). Oben war die eine Hälfte, die „reale Reihe“ behandelt; die andere Reihe, das „ideale Ich“, wollen wir nun untersuchen, so wie wir es bei der realen Reihe taten, wo wir ein Mittelglied zwischen b und dem Hauptpunkte der Synthesis einschoben (465). (Die „sinnliche Kraft“.) War bisher nachgewiesen, daß auf dem Entwerfen des Zweckbegriffs das übrige Bewußtsein beruhe — daß nämlich ein reales Objekt nur durch die sinnliche Kraft hindurch gesehen werden konnte, die ihrerseits ihre Möglichkeit fand im Zweckbegriff —, so ist nun jetzt auf der idealen Seite die Hauptfrage: „Wie das Ich sich als bestimmend zu einem Zweckbegriff finde“ (465), also nach der Möglichkeit der Tätigkeit des Ich, denn der Zweckbegriff ist nicht gegeben, sondern tätig hervorgebracht. Wie ist das Bewußtsein meines Tuns möglich? Wie ist die „Agilität des Fortschließens“ aufzufassen? Oder („Hauptfrage“): „Wie ist das Bewußtsein meiner Tätigkeit als solcher im Entwerfen des Zweckbegriffs, und zwar als Bedingung desselben möglich?“ (467). Fichte wirft zunächst als Beispielfrage auf: „Wie ist Fortbewegung in der Körperwelt möglich?“ In recht unkritischem Anschluß an Zeno sagt Fichte: eine sich zwischen zwei Punkten x und y bewegende Kugel hätte unendlich viele Punkte zu durchlaufen, um von x nach y zu kommen, gleichviel wie nahe x an y läge; somit könne sie nicht in endlicher Zeit, also nie von x nach y kommen, somit sei Fortbewegung unmöglich, es sei denn, „daß diese unendlichen Teile nicht einzeln, sondern auf einmal von der Einbildungskraft aufgefaßt werden“ (471).

Also nur auf einem anderen „Wege“ können wir zur Erkenntnis der Möglichkeit von Bewegung kommen; nicht durch das ins Unendliche teilende Denken, „nicht einzeln, sondern auf einmal“, durch die Einbildungskraft, die ihrem Wesen nach als eine „Synthesis des Mannigfaltigen“ zusammenfaßt, was durch das Denken diskret ist. Damit ist ein neues, vom hier nur diskret verstandenen Denken ausdrücklich unterschiedenes Vermögen eingeführt, das „sich absolut entgegengesetzte in einem Akte aufzufassen“, ein Akt, „das schlechthin verschiedene zu vereinigen“ (472). Diese Einbildungskraft wird bloß gedacht, ist Noumen. Sie „wird mit allen Punkten der Linie vereinigt, i. e. wird durch sie (stetig) hindurchgeschoben“ (473). Das in der Einbildungskraft Zusammengefaßte unterscheidet dann der Verstand, das Denken „hinterher in der Analyse“. In der Vereinigung ist jenes Zusammengefaßte etwas „Ganzes, Zahlenloses“. Nachträglich kann dann vom Vereinigten als einem Bestimmbaren zur Bestimmtheit des Diskreten bis ins Unendliche fortgeschritten werden, worin die Beziehung der Einbildungskraft auf das Denken liegt.

So hat das Zenosche Beispiel zu einer Deduktion der „Einbildungskraft“, eines für diesen Zusammenhang ganz neuen Momentes, geführt;

---

[1]) vgl. oben S. 64.

der Dozent versichert, daß diese Deduktion rechtmäßig sei, „so wie es in einer richtigen Philosophie geschehen soll“ (476). Mit der Einbildungskraft ist also ein Vermögen abgeleitet, das schlechthin zusammenfaßt, wie im Raum, in der Zeit, so auch im Denken: „absolut entgegengesetzte Handlungsmöglichkeiten“. Im Gegensatz zum Denken, das das Bestimmte faßt, schließt sie das Bestimmbare zusammen, wobei aber jenes Grundverhältnis des Bestimmbaren und Bestimmten als Übergang, nicht als absoluter Gegensatz zu verstehen ist und damit auch zwischen Einbildungskraft und Denken nicht etwa ein absoluter Gegensatz gesetzt werden darf; vielmehr sind Einbildungskraft und Denken bloß „verschiedene Ansicht eines Vermögens“ (477). Beide bedingen sich gegenseitig, wie denn ja auch die Deduktion der Einbildungskraft im Zenoschen Beispiel nur mit Hilfe des Diskreten, ins Unendliche Auseinandergedachten möglich war. Fichte meint eben diese deduktive Entwicklung der beiden Momente auseinander und durcheinander, wenn er an dieser Stelle bemerkt: „Wir hätten hier die Sache tiefer gefaßt wie Kant, wenn er sagt: Keine Anschauung ist ohne Begriff, kein Begriff ohne Anschauung“ (478). In der Tat ist eben die Einbildungskraft nicht an Raum und Zeit gebunden wie die Kantsche Anschauung, sondern Fichte hat gerade durch sie Raum und Zeit aufheben wollen in eine höhere Synthesis. Jenes „tiefer gefaßt“ zielt gegen die transzendentale Ästhetik. In höherem als bloß auf Raum und Zeit bezogenem Sinn ist die Einbildungskraft transzendental für alles Bestimmbare überhaupt, das erst „mit ihr und durch sie“ entsteht, und damit auch für alles Bestimmte. „Von dieser höchsten Synthesis aus kann man sagen: ich schaue mich an als einbildend, und hierdurch schaue ich mich als Bestimmtes an. Ich bin mir nicht unmittelbar als Bestimmtes bekannt, ich sehe mich als solches durch die Einbildungskraft hindurch“ (478). Diese ist höchste Bedingung: „Das Objekt der Einbildungskraft ist das Bestimmbare, von dem allein das Übergehen zur Tätigkeit als einer bestimmten möglich ist, sonach wäre alle Tätigkeit in dem Bestimmen, die doch der Intelligenz allein zugeschrieben wird, durch die Einbildungskraft bedingt“ (479).

Gleichsam in Parenthese bringt der Dozent hier ein „Observandum“. Das Problem des Gegebenen wird neu belichtet. Auf dem gemeinen Standpunkt erscheinen uns die Objekte immer als gegeben. Wie lasse sich nun die idealistische These vertreten, daß „nur die Objekte, die wir uns selbst konstruieren, im gemeinen Bewußtsein gegeben erscheinen?“ (480). „Die Sache steht gegenwärtig so — wo gehe ich an und wo mein Machen [1])? Ich finde mich nur als das Bestimmende, dieses setzt voraus ein Bestimmbares, dieses wird durch die Einbildungskraft herbeigeführt, mein Machen setzt also die Einbildungskraft und ihr Produkt, das Bestimmbare, voraus“ (480). In diesem Vorausgesetztsein erscheint sie nun

[1]) = Konstruieren der Objekte.

als etwas Gegebenes, gleich ihrem Produkt, dem Bestimmbaren, und da das durch die Einbildungskraft hervorgebrachte Bestimmbare eben die Sinnenwelt ist, so ist damit erklärt, inwiefern jene als gegeben erscheint für den gemeinen Standpunkt. Wenn nun in der Einbildungskraft zusammengefaßt ist, was sich ins Unendliche teilen läßt, wenn also das Bestimmbare der Sinnenwelt jene zur Voraussetzung hat, so ist jedoch ihre Teilbarkeit ins Unendliche nicht so zu denken, daß sie in dem Bestimmbaren „als immanent — ruht“, „als in etwas an sich; sie ist nur in der Einbildungskraft, durch die ich das Objekt erblicke“. Die Wechselbedingtheit all dieser Beziehungen darf den groben Gedanken einer „Immanenz“ in einem „an sich“ nicht aufkommen lassen. — Fichte erwähnt in diesem Zusammenhang noch den typischen Zweifel gegen die transzendentale Auslegung des Gegebenen: „Wenn die Natur Euer Produkt ist, — wie könnt Ihr Experimente machen?“ Auch solches Experimentieren, erwidert der transzendentale Idealist, ist bloß ein Analysieren „dessen, was durch unsre Einbildungskraft schon gesetzt ist. — Die ganze Natur ist Produkt der Einbildungskraft“ (482). — Es folgt eine schwer zu entwirrende Partie, streckenweise aus lose angegliederten Anmerkungen bestehend, wie sie ein Dozent beliebig zu geben und in der mündlichen Darstellung als wichtiges Beiwerk zu behandeln vermag. Um sie auszunutzen, müßten wir ihnen Satz um Satz genau folgen. Das ist aber die Aufgabe eines Kommentars. Wir heben hier nur die Hauptlinien heraus. —

Was noch fehle, sei die Erklärung der Agilität: du siehst das Mannigfaltige der Wahl, und durch dies erblickst du eine bestimmende innere Kraft, das Ich als ein agiles. Dieses ist etwas Einfaches, Absolutes, durch Denken Produziertes, ein „Noumen“ (483). Mit anderen Worten, nicht von einem Wirklichen, sondern von einem bloß Gedachten sei hier die Rede: es wird bloß die Form ohne das wirkliche Tun gedacht. Warum ist aber diese Erklärung bloß formal? „Da in dem Zweckbegriff das Selbstbestimmen vorkommt, so war in ihm demnach die Form des Selbstbestimmens zu erklären“ (486). Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden wird auf folgende Weise hergestellt: „Gerade dadurch, daß die Selbstbestimmung durch die das ins Unendliche teilbare Mannigfaltige fassende Einbildungskraft — hindurch erblickt wird, wird sie zur bloßen Form. Z. B. die Kugel bewegt sich durch die Linie. Diese Bewegung ist aber aus den oben angeführten Gründen nicht denkbar, denn die Kugel müßte als durch die unendlich vielen Punkte hindurchgehend gedacht werden“, was nicht möglich ist, vielmehr bewährt sich die Einbildungskraft als das unendliches Zusammenfassende „und dadurch, daß eine sich mit allen Punkten der Linie vereinigende Kraft angenommen wurde. Ich warf also die Kraft durch die unendlichen Punkte hindurch, und durch dieses Hindurchwerfen entstand mir eine Linie. Die Linie entstand also dadurch, daß ich das Noumen durch das ins Unendliche Teil-

bare des Raums hindurch erblicke" (487 f.), wobei wir unter Noumen eben das oben abgeleitete bloß formale, agile Selbstbestimmen = Kraft zu verstehen haben. — —

„Zu Anfang des Paragraph schwebten wir über der Synthesis A, dann ließen wir uns ins Einzelne, diskrete Denken, das in der Synthesis liegt, herab" (497). Nachdem nunmehr der synthetische Periodus mehrfach durchmessen ist, „versetzen wir uns wieder in den Standpunkt über die Synthesis" (497). Es gilt also jetzt vom Einzelnen, diskursiven Denken wieder hinaufzusteigen zum „unmittelbaren". „Wir halten uns an die beschriebene Anschauung der Selbstbestimmung im Zweckbegriff, ich sehe mein Bestimmen durch das Mannigfaltige hindurch." Das Bestimmen ist ein Noumen, wo nehmen wir es her? „Gegeben kann es nicht sein, denn ich selbst bin es ja, der es bestimmt, und ich bin mir seiner unmittelbar bewußt, und dies unmittelbare Bewußtsein ist das Hauptglied in der Synthesis" (499). Was ist es nun seinem Wesen nach als „besonderer Akt"? Für diese Frage ist unser diskursives Denken nicht hinreichend, da die Antwort nur ohne Rücksicht auf das Denkgesetz: bestimmbar - bestimmt erfolgen könnte. „Hier fehlt es uns an Sprache." „Unsere gegenwärtige Aufgabe ist also nur eine Idee" (500), denn jenes kann „als übersinnlich gar nicht gedacht werden, denn sonst müßten wir selbst aufhören, sinnlich zu sein, — es kann also nur als Idee gedacht werden, wir können nur die Regel angeben, wie es gedacht werden müßte. Es müßte nämlich bei dem Denken desselben alles Bestimmbare und Bestimmte weggedacht werden" (501). Dieser „absolute Anfang alles Lebens, alles Bewußtseins und aller Tätigkeit" ist also unfaßbar und wird bloß durch die Einbildungskraft vermittelt, die „allein die selbstbestimmende Kraft mit jedem Punkte des Mannigfaltigen vereinigt" (503). Darin besteht die wertvolle Funktion der Einbildungskraft: „In dieser Hinsicht wird die Einbildungskraft gesetzt, sonst kann es keine geben, in dieser Rücksicht ist sie notwendig, indem durch sie dasjenige entsteht, was ein sinnliches Bewußtsein hervorbringt" (504).

Darin liegt der deduktive Zusammenhang mit der Synthesis A, denn diese ist eben das Hervorbringende. „Die Synthesis A ist — Prokreation, sie ist Erzeugerin des Selbstbewußtseins" (504). In ihr liegt, sie bedeutet den Inbegriff des Bewußtseins. Das verdeutlicht das folgende Gleichnis, aus dem auch das Verhältnis der Diskursivität zur Hauptsynthesis A hervorgeht: das Diskursive entsteht in A. „Wie es in der Natur ist: der Baum besteht in einer organischen Kraft, und die Blüten, die Früchte, die Blätter desselben werden von dieser organischen Kraft hervorgebracht, so ist es auch mit dem Bewußtsein, das Denken in der Zeit, — Ursache, — Wirkung wird", wobei dies letztere „nicht der Baum des Bewußtseins ist, es sind nur Blüten und Früchte, und das Innere ist es, wovon sie herkommen, es ist die aufgestellte Synthesis A" (508 f.).

Im Sinne dieses Beispiels unterscheidet sich auch die W.-L. von

anderen Philosophien durch die Tiefe ihrer organischen Entwicklung. Gerade auf den engen organischen Zusammenhang zwischen reinem Denken und Sinnenwelt kommt es an, im Gegensatz zum Dogmatiker, der zwischen beide eine Kluft befestigt. „Wir müssen zeigen, ruft der Dozent, wie das reine Denken in eine sinnliche Kraft verwandelt werde. Und dieses ist geschehen dadurch, daß mein reines Denken nicht erblickt wird außer durch ein sinnliches Vehikel, wodurch es selbst sinnlich wird; hier sehen wir im allgemeinen, wie die Intelligenz dazu kommt, sich eine sinnliche Kraft, einen Leib und eine Kraftäußerung oder Bestimmung dieses Leibes zuzuschreiben. Die Kraftäußerung ist nichts anderes als lediglich unser reines Denken durch die Einbildungskraft hindurch erblickt. Z. B. mein Denken der Bewegung der Hand und die wirkliche Bewegung derselben ist eines. Denken der Bewegung ist es, wenn ich mir derselben unmittelbar bewußt werde. Wirkliche Bewegung ist es, wenn ich das Denken durch die Einbildungskraft hindurch sehe, und hieran schließt sich die ganze Sinnenwelt an" (511).

Fichte macht hier eine interessante, religionsphilosophische Bemerkung; der Dogmatiker behauptet, die für sich, unabhängig von uns bestehende Welt ist von Gott geschaffen. „Weiter kann er aber dies nicht erklären, indem kein Verstand herauskommt, er mag es nehmen, wie er wolle" (511). Nun fährt Fichte fort: „Gott ist reine Intelligenz" — diese muß reine Begriffe haben, „und diese müssen sich in eine materielle Welt verwandeln". Nun ist aber ein Unterschied zu machen zwischen der Versinnlichung dieser Begriffe einer reinen Intelligenz, die als unendlich gelten muß, und der endlichen Intelligenz. Leider ist der Text hier nicht zuverlässig. Doch ist durchaus ersichtlich, daß Fichte diese Parallele nicht weiter durchführt, sondern sie mit einer scharfen Betonung der Aufgabe des Philosophen schließt, daß nämlich „die Begriffe einer endlichen Intelligenz sich . . . verwandeln in einer materialen Welt, dieses kann und soll der Philosoph zeigen" (512). Somit ist also das Verhältnis von Sinnenwelt und Denkwelt so zu denken, daß die Welt der Begriffe sich hinüberbildet, sich umwandelt in die Sinnenwelt. Wie oben gezeigt, kommen die Begriffe der Intelligenz durch die Einbildungskraft zum sinnlichen Bestimmen unserer selbst und damit zum Objekt. „Dies war das erste der Duplizität in der Synthesis" (513). „Das zweite Glied ist, daß die Einbildungskraft erblickt werde durch das reine Denken. Hierdurch wird das Bestimmbare selbst zu einem Bestimmten, zu einem Ganzen, zu einem System. Wird dies Bestimmbare nur bezogen auf das Bestimmende, so wird es mir zu meinem Leibe, wird es aber bezogen auf das Bestimmte, so wird es zur ganzen Sinnenwelt" (513). So wird mein Leib sowohl wie die gesamte Sinnenwelt kontinuierlich deduziert aus jener allem schlechthin zum Grunde liegenden Einheit, die in der Diskursivität verstreut wird, zu der wir aber durch das Mannigfaltige, Einzelne und Vielfache, scheinbar sich Ausschließende, in Wahrheit aber vielmehr durcheinander Bedingte hinauf-

dringen müssen. — „Also reines Ich, Geist, Seele, Leib und Welt ist eins“, nur verschieden angesehen.

Damit ist die Frage nach dem unmittelbaren Selbstbewußtsein und dem von ihm abstammenden übrigen Bewußtsein beantwortet, die durchgängige Einheit in aller Verzweigung, die Möglichkeit dieser Verzweigung selbst und der notwendige Rücklauf alles Diskreten in die Einheit in einem kühnen Entwurfe gezeigt. — Wir haben uns hier mit einem entschiedenen Nachzeichnen der Hauptkonstruktion begnügen müssen, um diese nicht in der Fülle des Beiwerks und der Hilfskonstruktionen verschwinden zu lassen.

§ 18.

Handschrift p. 520—566.

§ 18 setzt wieder am Urpunkt der W.-L. ein, mit jener „Hauptsynthesis“, deren Wesen Fichte als reines Wollen bezeichnet, das als solches jedoch nicht weiter zu erklären, das ursprünglich, bloßer Erklärungs grund sei, eine Idee. Ihren wissenschaftlichen Ausdruck aber finde die philosophische Richtung auf diese Idee in jener Duplizität, deren Ableitung die ganzen bisherigen Erörterungen durchzieht. S. 522 wird sie so definiert: die Duplizität heiße x. Dann liegt in ihr

a) ein Vermögen, objektiv zu sein, das reine Denken;

b) ein Vermögen, subjektiv zu sein, die Reflexion.

In einem durch Anführungsstriche vom Nachschreiber bezeichneten Passus wird nun die Genesis des Ich aus der Wechselwirkung der beiden Glieder dieser Duplizität unter Zuhilfenahme der in § 17 behandelten Funktion der Einbildungskraft nochmals beschrieben:

„Jede Reflexion ist ein Sich-Bestimmen, und dieses Sich-Bestimmen schaut das Reflektierende unmittelbar an. Aber es schaut dieselbe an durch die Einbildungskraft hindurch, sonach als ein bloßes Vermögen der Selbstbestimmung und durch dieses abstrakte Denken entsteht das Ich für sich selbst, als Etwas, ein rein Geistiges, lediglich Ideales und wird seiner Tätigkeit des bloßen Denkens und Wollens als eines solchen (als Tätigkeit) sich bewußt. Nun ist aber diese Reflexion ein Sich-Bestimmen, aber der oben beschriebene Akt der Einbildungskraft ist ein Akt des Ich und wird sonach bestimmt. Demnach wird in demselben ungeteilten Akte das reine Denken durch die Einbildungskraft versinnlicht, und das durch die Einbildungskraft Versinnlichte durch das reine Denken bestimmt (Wechselwirkung des Anschauens und Denkens). Durch diese Bestimmung entsteht ein geschlossenes Vermögen, das Ich als sinnliche Kraft, und eine Bestimmtheit derselben (Begriff der Substantialität). Zu der Bestimmtheit dieser sinnlichen Kraft wird ein Objekt hinzugedacht und durch sie ein Denken bestimmt (Begriff der Kausalität)“ (523). Damit ist das bisherige Resultat des aufbauenden zweiten Teiles nochmals fixiert unter Betonung

dessen, was § 17 an Neuem hinzugetragen hat. Der Dozent drückt nunmehr dasselbe noch einmal schlichter aus. Die Stelle ist bemerkenswert, weil sie eine auffallend deutliche Parallele zur Sittenlehre 1798 zeigt. Nicht nur der wörtliche Bezug: „In der Sittenlehre ist dies weiter erörtert“ (525) weist darauf hin. Das auf S. 524 f. Skizzierte ist dasselbe, was § 1 des Ersten Hauptstücks der S.-L.[1]) deduziert. Das Wesen des Ich liegt in seinem Sich-Bestimmen; das Ich findet sich, bedeutet also: „das Ich findet dieses Sich-Bestimmen“. Eben dies Finden aber scheidet die Transzendentalphilosophie vom dogmatischen Standpunkte, der jenen Begriff des Ich als fertig daliegend betrachten würde, während er vielmehr gefunden, hervorgebracht, „erzeugt“ werden soll. Diese Erzeugung vollzieht sich in einer „Vergleichung meines Seins, des Bestimmten und meines Tuns, des Machens meiner selbst zu diesem Bestimmten“, d. h. aber, jene Erzeugung beruht in der wechselseitigen Durchdringung jener beiden Glieder der Duplizität:

1. „Mich machen zu einem Bestimmten“,
2. „Bestimmt sein“.

Mit anderen Worten: 1. Tun, 2. Sein. Von beiden, dem Tun wie dem Sein, „weiß ich . . . unmittelbar“ (525). Die Frage nun, die zwischen beiden Gliedern die Verbindung feststellt: „Wie weiß ich, daß aus jenem Tun dieses Sein folge?“, diese weitere „Aufgabe wäre zugleich die Deduktion des Selbstbewußtseins und hiermit auch allen anderen Bewußtseins“ (525). Oben war, mit anderen Ausdrücken, diese Deduktion schon gegeben, hier wird sie in einfacherer Weise wiederholt. Auch eine Methode, die im Kolleg natürlich ist, die in einer Druckschrift aber stilistisch hervorzuheben wäre. — Jene Frage also findet ihre Antwort aus dem Wesen der grundlegenden Duplizität heraus: deren beide Glieder, Tun und Sein, ein und dasselbe sind, nur angesehen von verschiedenen Seiten: „Beide sind eins“; sieht das Ich sein reines Denken durch die Einbildungskraft hindurch, so entsteht ihm ein Tun, denkt es das, was in der Synthesis liegt, das was durch die Einbildungskraft vorgestellt wird, so wird dasselbe zum Sein. Damit ist der Urcharakter des Ich, auf dem alles Bewußtsein, alle Erkenntnis beruht, beschrieben. Nun soll von diesem „festen Punkt“ her, aus dieser ursprünglichen Synthesis weiter untersucht werden „das besondere in der Synthesis liegende Denken“, das „diskrete Denken“, wodurch wir dann wieder zur Hauptsynthesis zurücklenken; das ist eine Fortsetzung der Arbeit des vorigen § 17, der zwar „bis zur Annahme eines Produkts unserer Kausalität in der Sinnenwelt“ vorgedrungen sei, aber das Problem des „Stoffs“ noch nicht erschöpft habe.

Von den fünf Gliedern des synthetischen Periodus sind nunmehr drei abgeleitet: vermittelst des Zweckbegriffs und der Einbildungskraft

---

[1]) M. II, 412 ff.

gelang nach den Deduktionen von § 17 der Anschluß der Glieder b und β. Nun gilt es, das vierte und fünfte Glied zu gewinnen.

Zuvor noch eine schärfere Charakteristik des idealen und realen Denkens[1]). Ideales Denken: Das Bestimmen wird durch die Einbildungskraft erblickt als ein Tun — ohne daß ein Produkt meines Tuns erscheint. Hier erscheint das Denken frei. Reales Denken: Das versinnlichte Denken, Bestimmen wird wieder bestimmt durch das reine Denken. Hier erscheint das Denken gebunden[2]). Es zeigt sich hier eine strenge Korrelation: ohne Bestimmen kein Bestimmtes und so umgekehrt; darin liegt ein Weg zur ursprünglichen Einheit der Synthesis, zu der wir unter dem Zwang des Diskreten, Diskursiven nie kommen können und an dem unsere sprachlichen Ausdrücke nicht heranreichen[3]). So ist Ich = x immer bloße Aufgabe: („Idee" heißt es § 17) „Denke die Regel, nach der du verfahren müßtest, wenn es gedacht werden könnte". Dies Denken der Regel besteht nun eben in der Durchführung jener Duplizität, die an dieser Stelle bearbeitet wird in der Durchführung der Korrelation zwischen idealem und realem Denken: „Wie bestimmen sich nun das ideale und reale Denken durcheinander?" (539). „Wir beziehen zuerst das Reale auf das Ideale" (539).

In der Hauptsynthesis sind Ideales und Reales vereint. Das Reale ist bestimmt, das Ideale unbestimmt. Es kann aber nicht unbestimmt bleiben, muß also in gewisser Rücksicht bestimmt werden, ohne seinen Charakter als Ideales zu verlieren. Das soll so möglich sein: Die Freiheit wird bestimmt, wie es weiter unten heißt, beschränkt, so zwar, daß sie ihren Charakter als weiter gehen könnend behält und den Grund ihres Einhalts, ihrer Beschränkung „in sich selbst" hat. „Eine Begrenztheit der Freiheit als solcher läßt sich nur so verstehen, daß die Freiheit nicht gedacht werde als nicht weiter gehen könnend, sondern als solche, die allerdings weiter gehen könnte, allein als Freiheit nicht weiter zu gehen hat, daß sie den Grund ihrer Begrenztheit in sich selbst hat, daß sie durch sich selbst begrenzt ist" (544). Um eine Selbstbeschränkung also handelt es sich. Wie ist diese nun zu verstehen? „Die Beschränktheit eines Seins ist ein Müssen", dagegen „die Beschränktheit der Freiheit als solcher ist ein Sollen". Als solches eine Bestimmtheit, die „man nicht findet, sondern die man hervorbringen soll", oder eine „notwendig zu denkende Aufgabe, eine Idee". Mit einer klaren Definition der Idee verbannt Fichte hier jeden Gedanken an etwaige Willkür in dieser Aufgabe: das Wesen der Idee besteht darin, „daß man durch sie nichts hervorbringt, sondern nur zeigt, wie man verfahren müßte, wenn etwas zustande gebracht werden sollte, wenn es könnte", also auf gesetzmäßigem

---

[1]) Wobei man sich durch Terminologiewechsel nicht beirren lassen darf!
[2]) „Daher entsteht das Gefühl, und zwar das Gefühl des Denkzwanges" (533).
[3]) „Der Ausdruck erreicht die Sache nie!"

Wege. Die Idee „müssen wir uns notwendig auflegen, so gewiß wir uns als vernünftiges Wesen finden". Das der Idee gemäße sich Selbst-Bestimmen oder -Beschränken ist nun das eigentliche constituens des vernünftigen Wesens, dasjenige, „wodurch ich mir zu einem Begriffe werde". Fichte führt die Deduktion nun mit Hilfe des methodisch-dialektischen Mittels der Korrelation von Bestimmtem und Bestimmbarem fort: „Das bestimmte Ich ist reiner Geist, sonach muß auch das Bestimmbare dazu rein geistig sein". Unvermittelt fährt er fort: „Dieses ist ein Vernunftwesen außer mir". Also das Entstehen meiner als Individuums ist etwas Genetisches. „Ich erzeuge als Individualität mich selbst dadurch, daß ich mich herausgreife aus der Masse des Bestimmbaren, aus der Masse der Vernünftigkeit!" (548). Scheinen diese knappen, raschen Folgerungen aus der Pistole geschossen, so muß man eben auf das „außer mir" achten: das bestimmte Ich fordert in seiner Sphäre des rein Geistigen seine Korrelation, das Bestimmbare — darin liegt ein Unterscheiden des bestimmten Ich — der Individualität. So geht also deren Deduktion im Kern aus von der Bestimmtheit — „dem Sollen oder dem kategorischen Imperativ" —, die eine Bestimmbarkeit, ein außer uns innerhalb der reinen Geistigkeit, der „Masse der Vernünftigkeit", korrelativ voraussetzt, d. h. aber die „Annahme einer Welt vernünftiger Wesen". Ich bin Person, heißt, ich bin begrenzt; diese Begrenztheit ist die Pflicht und zufolge dieses Begrenztseins ist Individualität. So hat Fichte aus dem Herzen der Hauptsynthesis die Ethik begründet, wie es als spezielle Aufgabe dieser W.-L. wiederholt bezeichnet war, und wenn er sagt: „Das Sollen oder der kategorische Imperativ ist ein theoretisches Prinzip", so soll das eben heißen, daß die transzendentale Begründung des Sittlichen eine theoretische Wurzel hat, oder daß Ethik und Theoretik in Einem zu deduzieren sind.

Nun schlägt Fichte den umgekehrten Weg ein. War oben das Reale auf das Ideale bezogen, so soll jetzt das Ideale das Reale bestimmen. Der Charakter des Realen besteht in dem Fixiertsein: „Das Denken steht bei dem Realen gleichsam still, es ist nicht in Bewegung wie bei dem Idealen. Was ist das Gedachte in diesem reellen Denken? Nach dem Obigen ist es die produzierende Einbildungskraft, und da hier Bestimmtheit eintritt, so kommt die Einbildungskraft als Produkt vor" (550). Also das ins Unendliche Teilbare, was die produktive Einbildungskraft synthesierte — „Stoff, Materie im Raume" (551). „Dieses ist das reale Denken, von dem wir behaupteten, das Ideale werde sich darauf beziehen" (551). Wie nun aber der Korrelation beider gemäß das Ideale die Färbung des Realen gewann, so das Reale hier die Färbung des Idealen, das Bestimmte die Färbung der Freiheit, und zwar im folgenden Sinne: „Das Reale ist Stoff, Materie, aber es wird gedacht durch seine Tätigkeit eines freien Wesens und ist Bestimmung desselben, es muß daher etwas an sich tragen, das Gepräge des freien Wesens haben". Nicht so zwar, daß das Wesen des Stoffs, Bestimmtheit, nun verwischt würde:

„seine Absolutheit kann nicht die des Handelns sein", sondern dieser Stoff hat nur insofern zu tun mit Freiheit, als ich auf ihn Selbständigkeit übertrage. „Dadurch, daß ich als selbständiges Wesen ihn denke, hierdurch bekommt er ein für sich bestehendes Sein." So ist also das „außer uns" nun erklärt und aus dem Grundprozeß der Duplizität des Ich abgeleitet. Ferner ergibt sich hier die Analogie zu oben: das Produkt der idealen Tätigkeit deduziert am gegenwirkenden Realen war das Sittengesetz. Das Produkt der realen Tätigkeit, deduziert am gegenwirkenden Idealen ist so aufzufassen: das Objekt wird durch Zutun des Idealen verselbständigt, vergeistigt, idealisiert. — Daß so der transzendentale Sinn des Objekts nun auch abgeleitet sei, darin liege ein Fortschritt gegen Kant, der diese Synthesis des Realen und Idealen nicht beschrieb; es habe dies zu vielen Mißverständnissen Anlaß gegeben. Offenbar richtet sich Fichte damit gegen die dualistische Inkonsequenz der Kantianer und formuliert das transzendentale Wesen seiner W.-L. dagegen klar: „Das Produkt der Einbildungskraft und das Objekt des realen Denkens, die Erscheinung und das Erscheinende ist Eins, und es wird bloß in der Philosophie getrennt. Es liegt der Erscheinung ein Noumen zugrunde wäre besser auf folgende Art gesagt: Die ganze Welt ist Erscheinung und die ganze Welt ist Noumen. Die Welt ist Produkt meines ganzen Geistes, und mein ganzer Geist besteht in dem reinen Denken. **Beides, das reine Denken und die Welt ist eins, nur durch die Duplizität des endlichen Wesens angesehen. Mein reines Denken hingeschaut ist Erscheinung und gibt die Welt**" (555 f.).

Der Dozent will nun „die Sache noch klarer" machen in einer Synthesierung dieser beiden Gedankenreihen, die selbst schon Synthesen sind. Der Charakter der Ichheit besteht in der Wechselwirkung des Idealen und Realen oder des Ich und des Nicht-Ich. Diese Wechselwirkung wird so formuliert: das Ich „entsteht . . . dadurch, daß ich das Ideale durch das Ding hindurchsehe und inwiefern ich die Freiheit, die das Ich charakterisiert, in der Anschauung des Objekts realisieren kann"; das Nicht-Ich „entsteht, wenn ich das Ding durch das Ideale hindurchsehe, inwiefern ich einen Zweckbegriff realisiere". Diese knappe Formel kann man das Resultat der bisherigen Erörterungen nennen. Enger kann die Durcheinanderbedingtheit von Ich und Nicht-Ich, die gegenseitige Ermöglichung des Realen und Idealen und der transzendentale Satz, daß beides nur methodische Wege und Erklärungsweisen sind — nicht ausgedrückt werden! Diese Wechselseitigkeit beider Ansichten oder Erklärungsweisen gibt zugleich die schärfste Waffe gegen den Dogmatismus durch ihren scharfen Objektbegriff, der sich klar in dem Schlußsatz des § 18 widerspiegelt: „Da ich die Identität meiner als tätiger Intelligenz nicht denken kann ohne ein Ding, welches ich in der Versinnlichung zum Produkt meiner physischen Wirksamkeit mache, insofern entsteht ein für sich bestehendes Objekt" (564).

§ 19.

Handschrift p. 566—606.

Oben war zuletzt die Ergänzung des fünffachen synthetischen Periodus um seine beiden Außenglieder die Aufgabe gewesen. Als diese Außenglieder hatten sich ergeben zwei Bestimmbarkeiten: „Das Bestimmbare zu der idealen Reihe in der Synthesis ist das Reich vernünftiger Wesen, dasjenige, woraus ich mich als Individuum herausgreife. Das Bestimmbare in der realen Reihe ist die Sinnenwelt, in welcher ich mich als Individuum abdrücke". Die erstere eine Bestimmbarkeit „für die Ichheit, und die letztere für das Objekt" (567). Nun kommt es darauf an, diese beiden Bestimmbarkeiten aufeinander zu beziehen, ihr „Ineinandergreifen" zu durchleuchten. Nur so wird das Bewußtsein als „Zirkul" deduziert, der es ist; andernfalls würde es ein „Fachwerk" bleiben.

Um die Untersuchung „tiefer zu fassen", lenkt Fichte nun nochmals zurück in die Hauptsynthesis (Abschnitt 1). Die grundlegende Erkenntnis: „Das Ich selbst fand sich bestimmt durch die absolut zu denkende Aufgabe, sich selbst zu bestimmen", schließt eine Duplizität in sich. Jene Aufgabe läßt sich nämlich doppelt ansehen:

a) „als ein Bestimmen, aktiv",

b) als „Bestimmtheit, objektiv, und idealiter als etwas Bestimmtes, und da wird die Bestimmtheit ein bleibender Zustand und Charakter und Wesen dieses Ich" (568). Diese Bestimmtheit nun ist diejenige, die als Korrelat der Bestimmbarkeit das Reich vernünftiger Wesen hat, die Individualität: „Ein Setzen meiner als eines Einzelnen unter Mehreren, ... ein Setzen meiner als eines Einzelnen, verknüpft mit dem Setzen Anderer". Nun soll dies Setzen nicht bloß gedacht, sondern „wahrgenommen" werden (angeschaut!). Ebenso jene „Freiheit außer mir" (auf der das Reich vernünftiger Wesen außer mir beruht) soll nicht bloß gedacht, sondern geradezu wahrgenommen werden. Gewiß sei die Vernunft außer mir bloß Noumen, aber geschlossen aus Phänomenen, und zwar besonders solchen, auf die allein ich mit Notwendigkeit übertrage. Dies nun ist Aufgabe der Deduktion.

Abschnitt 2. Daß es sich in dieser Wahrnehmung nicht um ein dogmatisches Irrationale handelt, braucht der Dozent nicht mehr besonders hervorzuheben nach allem, was vorher deduziert wurde. Was hier Wahrnehmung heißt, nennt er anderswo Anschauung[1]), die mit einem „außer mir" im rohen dogmatischen Sinne nichts zu tun hat, die dem Denken nicht fremd und entgegengesetzt ist, sondern durchaus rational aufzufassen

---

[1]) Terminologischer Beweis der obigen Erklärung der Wahrnehmung = Anschauung liegt in der Ausdrucksweise an dieser Stelle: „Der Denkakt in diesem Setzen soll beschrieben werden" (571).

ist und nur immer eine bestimmte Wesensart des Rationalen vorstellt. So bedeutet auch hier die Wahrnehmung nur eine bestimmte „Ansicht", nämlich im Gegensatz zur „subjektiven" Ansicht der Uraufgabe des Ich, dem Bestimmen, die „objektive" Ansicht der Bestimmtheit, die dahin definiert wird: „Ich Individuum bin Individuum in einem Reich vernünftiger Wesen" (571). Bei der Beschreibung dieser Wahrnehmung[1]) nun soll, „wie es an anderen Stellen oft geschehen, der systematische Fortgang der Deutlichkeit aufgeopfert" werden. Das heißt aber: nicht das Verfahren der W.-L. 1794 oder der S.-L. (auf diese verweist hier der Dozent dauernd!) wird befolgt, wo streng von Satz zu Satz gefolgert wird, sondern es wird „beschrieben", geschildert, aus vielen Einzelzügen das Wesen der Sache allmählich erklärt.

(Unterabteilung a.) Jene Bestimmtheit des Ich ist, ganz im Gegensatze zur Bestimmtheit des dinglichen Seins, eine solche der „moralischen Handlungsmöglichkeiten". Sie ist „nicht hervorgebracht durch das Denken", sondern davon „unabhängig". Wenn sie gedacht wird, so leistet das Denken dabei eine „Nachbildung". Gemeint ist hier das diskursive, erklärende, auseinanderlegende Denken, das Denken des Dinges. Von diesem ist das Problem des Individuums unabhängig. Wie jenes Denken dem Urgrunde des reinen Wollens gegenüber sekundär ist, so ist das Individuum diesem Denken gegenüber primär, insofern es eben nicht aus ihm kommt, sondern tiefer zurückgeht. „Ich bin der, der ich bin, und habe mich nicht dazu gemacht. Ich bin Individuum ohne mein Zutun" (572). Ich als Individuum „bin nicht ein bloßes Denkwerk".

(Unterabteilung b.) Dies „Ich bin der, der ich bin" wird nun näher erklärt. Die Beschränktheit, die damit gesetzt wird, ist nicht die des Seins, sondern läßt sich ganz unabhängig von jenem auf zweierlei Weise näher bestimmen: „Ich finde mich als Handeln-Könnend und -Sollend". Als Handeln-Könnend: „nicht aber als wirklich handelnd"; zum wirklichen Handeln bedarf es erst des Zweckbegriffs; dessen Entwerfen aber führt als „bloßes Denken" hinüber in die Sphäre des Sinnlichen, des dinglichen Seins. „Diesen Charakter bemerke man sorgfältig." — Nun das Individuum als Handeln-Sollendes: „Dieses mein Handeln-Sollen ist eine Versinnlichung und Zusammensetzung aus dem Zweckbegriff, der kein Handeln ist, und dem wirklichen Realisieren, das nicht gefunden wird. Es ist zusammengesetzt aus beiden und schwebt zwischen beiden in der Mitte". Als Handeln-Sollend angesehen ist also das Individuum notwendig s i n n l i c h. So hat die spezialisierte Erörterung des Individuums ergeben die versinnlichte Individualität als „Versinnlichung meines reinen Sollens", oder „e i n e A u f f o r d e r u n g z u e i n e r f r e i e n T ä t i g k e i t a l s F a k t u m i n d e r S i n n e n w e l t, welches eine ganz eigene Idee dieses Systems ist" (577).

---

[1]) vgl. oben unter a!

Abschnitt 3. Dabei kann aber die Deduktion nicht stehen bleiben. Einmal hinabgestiegen in die Sphäre des Sinnlichen, fordert deren Charakter als ein ins Unendliche Diskursives sein Recht. Ist das Individuum als einzelne Bestimmtheit erklärt, so zwingt es gerade als einzelne Bestimmtheit über sich hinaus in die korrelative Sphäre der Bestimmbarkeit, die es setzen muß, weil eine Bestimmtheit ohne Bestimmbarkeit gar nicht möglich ist. Notwendig ist also zu setzen ein Reich von gleich dem Individuum handelnden Wesen, damit von Individuen. So geht das „Reich vernünftiger Wesen" gerade deduktiv hervor aus dem Problem des Individuums. Nur daß bei beiden korrelativen Hälften die noumenale und phänomenale Betrachtungsweise gleichsam reziprok ist: Bei der Deduktion des Individuums wird von der Sphäre des Reinen fortgeschritten zur Sphäre des Sinnlichen, und bei der Erörterung der Individuen außer mir muß ich von deren Erscheinungen als Handelnden fortschließen auf ihr Noumen. (Gegensatz von Ich und Du: „Ich bin derjenige, der sich selbst unmittelbar Noumen ist und versinnlicht handeln wird. Du bist derjenige, der mir als Noumen nicht unmittelbar vorkommt, sondern sich mir nur in einer Erscheinung — zeigt, von der ich erst fortschließe auf das Noumen. Zu dem Denken des Du komme ich nur durch Schluß. Bei mir und von meiner Vernunft gehe ich aus zur Wirkung. Bei dem Vernunftwesen außer mir gehe ich von der Wirkung zur Ursache, zu der Vernunft" [581].) So ist mit der Deduktion des sittlichen Individuums zugleich abgeleitet die Kontinuität der sittlichen Arbeit im Reiche vernünftiger Wesen, eine Kontinuität zwar, die den Gegensatz zur physischen Notwendigkeit noch verdeutlicht: „Das Handeln mehrerer Vernunftwesen in der Sinnenwelt ist eine einzige große Kette, die durch Freiheit bestimmt wird. Die ganze Vernunft hat nur ein einziges Handeln, ein Individuum fängt es an, und das andere setzt es fort, und so wird der ganze Vernunftzweck von unendlich vielen Individuen bearbeitet und ist das Resultat von der Einwirkung mehrerer — allein, es ist dieses Handeln keine Kette physischer Notwendigkeiten, denn wo Vernunftwesen handeln, da geschieht es mit Freiheit, deswegen geschieht der Übergang hier immer durch einen Sprung, die Kette hängt aber doch zusammen, wenngleich eines nicht durch das andere bestimmt ist[1]), weil die Einbildungskraft alles zusammenfaßt ..." (584).

Abschnitt 4 und 5. Der so abgeleitete korrelative Zusammenhang wird nochmals erörtert unter Betonung der sinnlichen Ansicht des Individuums und der Individuen außer ihm. Wie das Individuum notwendig zum sinnlichen wird, ist gezeigt. Es ist eine einfache Ausdehnung jener Korrelation, wenn dasselbe auch von den Individuen gezeigt wird. Ja, in jener Unterscheidung der noumenalen und phänomenalen Ansicht ist dieser Zusammenhang schon abgeleitet, und es handelt sich hier nur um

---

[1]) Im mathematischen Sinne.

verdeutlichende Rekapitulation, die noch einmal mit aller Dringlichkeit ausspricht, daß vom transzendentalen Standpunkt jene Betrachtungsweisen lediglich gelten als verschiedene Ansichten, verschiedene Arten zu sehen, deren systematische Einheit gerade in ihrer Korrelation liege. „Ich reines Ich in der höchsten Reinheit und ich als Leib sind ganz dasselbe. Der Unterschied, welcher nur erscheint, liegt bloß in der Verschiedenheit der Ansicht. Ich als das Reinste in mir, ist lediglich das mit dem reinsten Denken Aufgefaßte und (dann scil.) hingeworfen in Zeit und Raum, wodurch es materialisiert wird" (589 f.).

Abschnitt 6 und 7. Artikulation und Organisation. Das Individuum in sinnlicher Hinsicht, als Körper, ist durch Freiheit bestimmbar, d. h. „modifizierbar ins Unendliche". Modifizierbarkeit eines Körpers beruht aber auf Teilung und Bewegung. Des Körpers „ins Unendliche gehende Modifizierbarkeit müßte sonach darin bestehen, daß es von der Freiheit abhänge, was als Teil und was als Ganzes betrachtet werden sollte. Dies gibt den Begriff der Artikulation". D. h. also: mein Leib wird „für sich genommen" als Ganzes betrachtet, in Hinsicht der Natur aber als Teil; entsprechend der Arm z. B. für sich betrachtet ein Ganzes, in Hinsicht auf den Körper ein Teil ist usw., modifizierbar ins Unendliche. So stützt der Begriff der Artikulation also den Begriff der Freiheit, insofern er jene Modifizierbarkeit ermöglicht und mit ihr Teilung und Bewegung, in welchen Funktionen die Freiheit sich eben am Körper bewährt[1]). — Ermöglicht so die Artikulation die Bestimmbarkeit des Körpers durch Freiheit — und in dieser Ausdehnung der Freiheit liegt indirekt jenes Ineinandergreifen der realen und idealen Reihe, das als Hauptziel und abschließende Synthesierung des Paragraphen zu Anfang aufgestellt wurde — so ist damit die Erörterung nicht abschließbar. Der Begriff des Körpers, der Natur fordert noch weitere Bestimmungen. Wenn der Körper durch Freiheit bestimmbar ist, so wird gerade mit seiner Bestimmbarkeit ausgesprochen, daß er eine Voraussetzung bedeutet: „Dieser Körper wird der Freiheit vorausgesetzt, denn er ist ja das Bestimmbare für die Freiheit, aber das Bestimmbare geht dem Bestimmenden und der Bestimmung in der Reihe des Denkens immer voraus; dadurch wird der Körper zu einem Gefundenen, zu einem eigentlichen Objekt. . . . Er wird vorausgesetzt dem freien Handeln, er ist daher Natur und insbesondere Naturprodukt" (593). Das will sagen: Die Beschränktheit des Leibes kann nicht aus dem Willen und seiner Freiheit erklärt werden, „seine Grenze ist . . . durch die Natur gesetzt" (595). Diese Grenzsetzung, dies Bilden reeller Ganzer durch die Naturgesetzlichkeit heißt Organisation. Auf ihr also beruht letzthin die Artikulation. — Die Ausdrücke „ge-

[1]) Vgl. hier die genauen Analogien S.-L. M. II, 522 f., N.-R. ebenda 63, 85, die wieder beweisen, daß wir hier deutlichst in der Begriffswelt des Jenaer Manuskripts stehen.

funden", „dem freien Handeln vorausgesetzt" usw. hätte der Dozent in der ersten Hälfte der Vorlesungen gewiß gegen dogmatische Mißverständnisse ausdrücklich geschützt und zu kräftigen Ausfällen gegen den Dogmatismus benutzt. Er unterläßt es hier völlig; am Ende seiner Deduktion stehend, verschmäht er jede Polemik und erwähnt nur obenhin Spinoza. Wenn jener eine natura naturans von der natura naturata scheide, so sei in der W.-L. beides eins; dies Koinzidieren der aktiven und passiven Form ist bedeutsam. Eben dieses schließt jede Annahme eines „von außen" Findens und Anstoßens völlig aus. Der Dualismus des Aktivums und Passivums ist in der W.-L. überwunden und ihre „Duplizität" lediglich methodisches Mittel; so liegt denn der Hauptwert dieses methodischen Mittels immer in der Korrelation der Hälften. So ist auch hier der Sinn des angedeuteten Spinozischen Terminus — natura naturans und natura naturata, oder: die Natur als organisiert und organisierend ist dasselbe — der, daß jeder Teil der Natur durch alle Teile bedingt ist, daß „alle nur in ihrer Verbindung bestehen können. Dieses Gesetz der Natur nennt man die Organisation" (599). Das Wesen der Natur ist also allseitige Bedingtheit: „Die ganze Natur muß notwendig ein organisiertes Ganze sein, weil sonst einzelne organisierte Ganze in ihr nicht möglich sind, indem sie solche sind durch die gesamte Kraft der Natur, indem die einzelnen Organisierten nur Produkt der Organisation des Universums sind" (600).

Abschnitt 8. Durch diese Erörterung des Naturbegriffs ist das Ziel dieses Paragraphen, das Ineinandergreifen der idealen und realen Reihe, jener Außenglieder des aufgestellten fünfstelligen synthetischen Periodus, erreicht. So zwar, daß „das Reich vernünftiger Wesen durch die Natur erblickt" wurde (597). Der Weg war folgender: „Wir sind von der idealen Reihe, von der Vernunftmasse ausgegangen und sind unvermerkt von der Bestimmung der Vernunft außer uns zu dem realen, zu der Bestimmung der Sinnenwelt außer uns gelangt. Der Analogie nach sollten wir von beiden Gliedern ausgehen, von g und γ, β und b, und wir hätten in der Mitte in einem x zusammentreffen sollen. Dies war aber nicht nötig, weil hier nach den Gesetzen der Wechselwirkung gedacht wird, und in diesen Gesetzen liegt das Ineinandergreifen der Glieder schon mit darin" (601). Eben dies synthetische Vereinigen war aber das Ziel gewesen, nämlich die Schließung des echten „Cirkuls", den die W.-L. bedeutet. So schließt denn Fichte in knapper, klarer Zusammenfassung:

„Es ist eine Wechselwirkung, die wir hier aufgestellt haben.

1. Die Vernunftwelt steht mit sich selbst in Wechselwirkung. Populär ausgedrückt: Die Vernunftwesen wirken aufeinander ein. Transzendental ausgedrückt: In jedem vernünftigen Individuum ist etwas, durch welches es genötigt wird, ein Vernunftwesen außer sich anzunehmen.

2. Die Natur steht mit sich selbst in Wechselwirkung durch das Gesetz der Organisation, nach dem das Universum nicht bestehen kann, außer inwiefern alle Teile desselben zusammenhängen.

3. Beide Welten stehen in gegenseitiger Wechselwirkung, und so erscheint es uns auch. In dem artikulierten Leibe stehen beide Welten in Wechselwirkung. Hier greifen Natur und Freiheit ineinander, und so wirkt die ganze Freiheit auf die ganze Natur und umgekehrt die ganze Natur auf die ganze Freiheit. Die Natur ist es, welche erst den artikulierten Leib hervorbringt, also die Natur ist es, welche die Vernunftmöglichkeit produziert, welche sonach ein Eingreifen in die Vernunft ist, in das nicht wahrgenommene Wesen.

Dadurch ist nun unsere Synthesis geschlossen, und weil diese die Grundsynthesis alles Bewußtseins ist, weil in ihr alles im Bewußtsein vorkommende enthalten ist, so ist mit dieser Synthesis auch das ganze Bewußtsein erschöpft, und unsere Arbeit ist vollendet" (602 f.) [1].

Deduktion der Einteilung der W.-L.

(Handschrift p. 606—622.)

Unter diesem Titel gibt Fichte eine Art Architektonik, einen Abriß der Systemgliederung der W.-L. Er beginnt mit der

1. Theoretik. — Das „gefundene Objekt ist unsere Welt". Seine Bearbeitung ist „die W.-L. der Theorie oder die sogenannte theoretische Philosophie. Ihr Objekt ist die Natur" (608). Also die Theoretik ist Erfahrungswissenschaft. „Das Resultat, worin die theoretische Philosophie sich endigt, ist das System der reinen Empirie" (608 f.). In doppelter Hinsicht ist diese wissenschaftliche Bearbeitung der Natur möglich. Sie steht einmal unter dem Gesetze des Mechanismus („Anziehung und Abstoßung") [2], andererseits unter dem „Gesetze des Organismus": „Dahin gehört die Lehre von dem Grunde unseres Daseins und von dem Dasein anderer vernünftiger Wesen" (608). In der Tat hat ja Fichte oben im

---

[1]) Eine Anmerkung bringt noch eine interessante Stelle zum Unendlichkeitsproblem in der W.-L. mit Bezug auf die Antinomien in der Kr. d. r. V.: Gibt es eine Grenze der Welt im Raume? Die Welt als ein Raum überhaupt betrachtet geht ins Unendliche. Die Welt dagegen als organisiert betrachtet ist in sich geschlossen. Dadurch „fallen die Kantischen Antimonien weg, sie sind nicht ein Widerstreit der Vernunft, sondern bloß ein Widerstreit des freien Räsonnements. Die Vernunft ist ein Ganzes. Was von ihr aufgefaßt wird, ist ein Ganzes". So auch in der Natur. „Ich bin ein absolutes Handeln, die Natur ist ein absolutes Sein. Dann läßt sich aus ihr nichts weiter fortschließen, und dies ist der Punkt, wo alle Naturphilosophie anhebt" (606). Vgl. oben S. 33; ferner zur Weiterentwicklung desselben Problems die klaren Stellen der W.-L. 1801 § 36 Abschn. 6 W. IV, 109 f.

[2]) Das ist hier die einzige Andeutung der Beziehung der Theoretik auf Mathematik und Naturwissenschaften!

Zusammenhange der Grundzüge der Theoretik das Problem der Individualität und des Reichs vernünftiger Wesen abgeleitet. So zeigt auch die Architektonik, daß Fichte die Theoretik und Praktik als ganz unlösbar miteinander verwachsen betrachtet. Immerhin hätte man nach allem Vorhergegangenen einen stärkeren Ausdruck dieser Einheit erwartet, die ja durchgängig das besondere Merkmal dieser W.-L. gegenüber ihrem früheren Stadium bildet.

2. Praktik. — Überhaupt scheint Fichte in dieser „Deduktion" gleichsam konventioneller zu verfahren. Er schließt sich hier zunächst an die These an: um mich selbst zu finden, muß ich mir die Aufgabe denken, mich selbst zu beschränken. Das ist also die Grundlage der Praktik: die Aufgabe der Selbstbeschränkung; darin liegt ohne weiteres die Voraussetzung des Prinzips der Spontaneität. (Fichte führt das nicht weiter aus. Er gibt hier ja nur eine Skizze.) Diese Aufgabe der Beschränkung nun „erscheint nicht auf einmal, sondern in dem Fortgang der Erfahrung, jedesmal inwiefern ein Sittengebot an uns ergeht" (610). Damit zeigt sich das Sittengesetz im individuellen Leben stets neu, mannigfaltig modifiziert. Aber d i e s e Perspektive ist nicht die philosophische. Eine Praktik „in abstracto" läßt sich nur von dem „höheren Gesichtspunkte" gewinnen, für den „die einzelnen Wesen zusammenfallen, wo die Einzelheit oder Individualität verschwindet und bloß auf das Allgemeine gesehen wird" (611). Sieht man bloß auf das Allgemeine, so entsteht also „die W.-L. des Praktischen oder die e i g e n t l i c h e Ethik. Das Praktische ist Handeln überhaupt, dieses Handeln komme aber durch die ganze Grundlage vor, daher kann die besondere W.-L. des Praktischen nur eine Ethik sein". Hier ist wohl vor Ethik das Wort „besondere" zu ergänzen. Es mag eine Unklarheit beim Nachschreiber vorgelegen haben. Oben (S. 607 der Handschrift) trennt der Dozent ausdrücklich die besondere Wissenschaft von der Grundlage der W.-L., so daß mit der „besonderen Ethik" wohl die „zur Bestimmung des E i n z e l n e n im Hauptbegriffe Enthaltenen" (607) fortgehende Wissenschaft gemeint ist. Diese Ethik „lehrt, wie die Welt durch vernünftige Wesen gemacht werden soll, und ihr Resultat ist Ideal[1]), inwiefern das Ideal[1]) Resultat sein kann; die W.-L. der Theorie lehrt, wie die Welt ist, und ihr Resultat ist reine Empirie" (611). So handelt es sich — in einer „Anmerkung" wird das sogleich nochmals unterstrichen — in Theoretik und Praktik nur um eine Spezialisierung der urtümlich vereinheitlichenden W.-L. in gewissen Richtungen; „in Wahrheit liegen beide auf dem transzendentalen Gesichtspunkte" (611).

3. Eine weitere Spezialisierung stellt die Rechtslehre dar (als besondere Wissenschaft zu verstehen); sie hat die beiden vorgenannten Glieder Theoretik und Praktik zur Voraussetzung; die Theoretik: die Vernunft stellt sich in den Individuen dar, deren Kräfte sich stoßen und durch-

[1]) Handschrift beide Male: i d e a l.

kreuzen. Aus der Untersuchung darüber, wie diese gegeneinanderstrebenden Kräfte dem Vernunftzweck einheitlich dienstbar gemacht werden (damit ist die Praktik einbezogen), entspringt die Rechtslehre. Somit ist deren Aufgabe die Regelung der individuellen Kräfte zur Erfüllung des allgemeinen Vernunftzwecks. Unvermittelt heißt es sodann: „Nahe verwandt ist ... die Religionsphilosophie. War die Rechtslehre gleichsam ein „Postulat der Theorie an das Praktische" (615): Ordnung der Individuen[1]), so lasse sich umgekehrt ein Postulat des Praktischen an die Theorie aufstellen: „Die Sinnenwelt soll sich unter den Zweck der Vernunft fügen" (615). „Dieses ist das Postulat der Religion" (ebenda). Wäre das Alter unserer Handschrift nicht schon anderweitig erwiesen, allein diese Bestimmung der Religion im engen Zusammenhang mit der Rechtslehre (das Postulat der Religion erscheint als Umkehrung des Postulats der Rechtslehre), tiefer verstanden mit dem Praktischen, würde die Periode festlegen, der unsere W.-L. zuzuweisen ist[2]). Ausdrücklich aber setzt Fichte hier hinzu: hier sei nur der philosophische Ort der Religion bestimmt. „Die Anwendung der Religion im Leben, die Erzeugung der religiösen Gesinnungen in uns selbst — ist nicht W.-L.", sondern gehört als „ein pragmatischer Teil der Philosophie ... zur Pädagogik im höchsten Sinne des Wortes" [3]) (vgl. oben S. 38: die Gottesvorstellung — Bedingung eines „vollendeten Bewußtseins").

4. Alle diese bisherigen Ausführungen der „Deduktion" bringen nichts wesentlich Neues im Vergleich zu den Druckschriften der Jenaer Zeit. Von besonderem Interesse sind dagegen die Ausführungen des Kollegs unter Punkt 4 zum Verhältnis der W.-L. zur Ästhetik.

Der Ästhetik wird hier ein fester, methodischer Ort im System zugewiesen. Mag das hier über Ästhetik Vorgetragene sich sonst inhaltlich mit anderen, schon bekannten Stellen, besonders dem § 31 der S.-L., decken, diese strenge methodische Einordnung ist neu und für die Kenntnis der Systematik der W.-L. wertvoll. Ein klarer Beleg dafür, daß er das Problem der Ästhetik in seiner philosophischen Notwendigkeit anerkannte. Es wäre ja auch ganz unverständlich, daß Fichte über die Zugehörigkeit der Ästhetik zur W.-L. wenig nachgedacht haben sollte! Daß er eine künstlerisch tief veranlagte Natur gewesen ist, bedarf wohl kaum eines Beweises. Es sind nicht nur äußerliche Anregungen des Jena—Weimarer Kreises gewesen, die ihm eine Beschäftigung mit der Philosophie der Kunst nahe legten. Fichte war selbst Künstler: ein

---

[1]) Also die Praktik soll für die Sinnenwelt der Individuen gelten.

[2]) Im Zusammenhang mit den anderen Stellen von Yg über dies Problem; vgl. oben S. 37 ff., 59.

[3]) vgl. M. III, 215. „Religionsphilosophie ist nicht Religion" usw., in den zeitlich nahestehenden „Rückerinnerungen, Fragen und Antworten" (1799) (S. W. V, 351).

schaffender Künstler der Rede. Sein Stil ist kein Produkt mühsamer Bildung, sondern es liegt jene originale Kraft in seiner Art zu reden, die man nur künstlerisch nennen kann. Wie er neue Worte, neue Sprachbilder schafft — man muß ihn hierin dem Meister Eckhart vergleichen —, ist er ein begnadeter Dichter. Der hinreißende Schwung der „Reden an die deutsche Nation“ zeugt von der Kraft eines Genies. So wenig man einen Bach, Mozart und Beethoven „vergleichen“ kann, so wenig Goethes, Schillers und Fichtes Sprache; doch liegt wohl die Eigenart der Fichteschen Prosa nicht nur in der Frische und Ausdrucksfülle, sondern vor allem in der gestaltenden Kraft einer strengen, reinen Disposition. Dieser künstlerische Zug Fichtes konnte sich auch in der Architektonik der W.-L. nicht verleugnen [1]).

„Die soeben beschriebene, eingeteilte und aufgestellte Philosophie steht auf dem transzendentalen Gesichtspunkt und sieht auf den gemeinen Gesichtspunkt herab. Das untersuchende Ich sieht vom transzendentalen Gesichtspunkt auf das untersuchte Ich, welches auf dem realen Gesichtspunkt ist, herab“ (617). Auch in Ethik und Naturrecht „hat die Philosophie den Menschen zwar im abstrakten zum Objekte, aber auch in diesem abstrakten denkt sie ihn auf dem realen Gesichtspunkte“ (617). Nun ist aber der transzendental Philosophierende selbst Mensch, „steht als solcher auch nur auf dem realen Gesichtspunkte, wie kann er sich also zu dem transzendentalen erheben?“ (618). Wie wird der Gegensatz zwischen beiden Standpunkten vermittelt? „Worin liegt der Übergang?“ Beide müssen doch „durch ein gewisses Mittelglied miteinander vereinigt sein. Dieser Mittelpunkt ist der ästhetische. Auf dem gemeinen Gesichtspunkt erscheint die Welt als gegeben; auf dem transzendentalen, als ob wir sie gemacht hätten, und auf dem ästhetischen erscheint sie uns gegeben, so als ob wir sie gemacht hätten“ (620). Damit ist der methodische Ort der Ästhetik innerhalb der W.-L. bestimmt. Wenn diese Bestimmung schon in § 31 der S.-L. gegeben ist [2]), so ist doch die Einordnung in das System neu. Es handelt sich hier um die Postulierung der Ästhetik als Wissenschaft: „Ästhetischer Sinn und die Wissenschaft davon ist ganz zweierlei [3]). Die

---

[1]) vgl. Fichtes Verständnis für Goethe, Lb. u. Brfw. II², 396; sein Brief über die Baukunst an Catel, ebenda S. 572 ff.; seine Beschäftigung mit der italienischen, der spanischen Dichtung, seine eigenen dichterischen Versuche und vieles a. m. Namentlich auch in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“ 4. Vorl., M. IV, 452 ff. u. 488 ff. (gilt für Fichte selbst: „Redekunstwerk“!), 504 f., 559 f. (erst „der ewige Friede wird die Künste, so wie wir dieses Wort verstehen, gebären“).

[2]) In Klammern verweist der Dozent auf „einen der letzten Paragraphen“ der S.-L. Dort heißt es (§ 31): „Die schöne Kunst — macht den transzendentalen Gesichtspunkt zu dem gemeinen. Auf dem transzendentalen Gesichtspunkt wird die Welt gemacht, auf dem gemeinen ist sie gegeben: auf dem ästhetischen ist sie gegeben, aber nur nach der Ansicht, wie sie gemacht ist“ (M. II, 747 f.).

[3]) Wie oben Religionswissenschaft und Religion unterschieden wurden (vgl. S. 84).

Wissenschaft ist die, welche die Regeln der Ästhetik aufstellt. Sie ist der Form nach transzendental, denn sie ist Philosophie, ist also ein Hauptteil der W.-L." (620). „Der Einteilungsgrund ist der verschiedene Gesichtspunkt, auf dem das betrachtete Ich steht, zwischen beiden, zwischen theoretischer und praktischer Philosophie" (621). Ausgeführt[1]) wird freilich diese Beziehung auf die Kritik der Urteilskraft nicht. Damit bleibt für diese W.-L. charakteristisch einzig jene Formulierung des methodischen Ausgangspunktes der Ästhetik, der in der Versöhnung des transzendentalen und gemeinen Standpunktes liegt. Hat Fichte auch dieses Systemglied nie planmäßig bearbeitet, so ist es doch ebenso tief in seiner W.-L. verankert, wie in seinem Wesen ein genialer künstlerischer Zug lag. Zum Philosophen müsse man geboren sein, sagte er gelegentlich, und dasselbe sagt er hier seinen Hörern: Der Philosoph muß Künstler sein[2]), muß jene freie, naturhafte Ansicht der Dinge haben, die den Künstler ausmacht: „Da der ästhetische Gesichtspunkt derjenige ist, durch den man sich zu dem transzendentalen Gesichtspunkte erhebt, so muß der Philosoph ästhetischen Sinn oder Geist haben, ohne diesen gelingt es ihm nicht, sich auf den transzendentalen Gesichtspunkt zu erheben. Doch folgt hieraus auch nicht, daß der Philosoph ein schöner Geist sein müsse, sondern nur so viel, daß derselbe Geist, durch dessen Ausbildung er schöner werden könnte, auch den Philosophen belebe. Der Mangel an diesem Geist ist es, der so viele bei dem Buchstaben stehen und in den Geist der Sache nicht eindringen läßt".

Damit endet Fichte seine Vorlesung mit jener Souveränität, die sich um keine Gefolgschaft, um keine Schule kümmert; nicht mit einem Apell an seine Zuhörer, sondern mit der stolzen Bemerkung, daß so viele die W.-L. nicht verstehen können, weil ihnen innere Freiheit und künstlerische Kraft des Denkens versagt bleiben.

---

[1]) Der Text bringt hier noch die Bemerkung: „Der Begriff der Welt ist ein theoretischer Begriff. Die Art, wie die Welt gemacht werden soll, liegt in uns und ist praktisch. Die Ästhetik ist also auch praktisch, sie fällt aber gar nicht mit der Ethik zusammen. Denn die ästhetische Ansicht hängt nicht von meiner Freiheit ab, sondern sie ist natürlich und instinktmäßig. Die ethische Ansicht dagegen hängt ganz von meiner Freiheit ab" (621). Eine nähere Erläuterung des Verhältnisses von Theoretik, Praktit und Ästhetik ist also nur insofern gegeben, als die Ästhetik hier gegen die Ethik und Theoretik abgegrenzt wird.

[2]) vgl. auch M. I, 203 Anm. (Zusatz vom Jahre 1798).

C. Die Bedeutung von Yg für die innere Geschichte der W.-L.

a) Die erste und zweite Einleitung in die W.-L. und der „Versuch einer neuen Darstellung der W.-L."

Oben [1]) wurde der Zusammenhang der Halleschen Handschrift mit der ersten und zweiten Einleitung der W.-L. und dem „Versuch" philologisch nachgewiesen. Die Analyse [2]) hat die sachliche Parallelität dieser Veröffentlichungen mit den einleitenden Bestimmungen unserer Handschrift klar ergeben. Dabei ist deutlich, daß die Beziehungen zur ersten Einleitung überwiegen. Das lag im Plane des Dozenten, der seine „zweite Einleitung" „für Leser, die schon ein philosophisches System haben", geschrieben hatte und bei seinen Studenten jedenfalls diese Voraussetzung nicht machte. Es konnte nicht im pädagogischen Sinne Fichtes liegen, die Einleitung mit den umfangreichen Auseinandersetzungen mit Kant und den Kantianern zu belasten, die jene „zweite Einleitung" enthält. Vielmehr ist das ganze Kolleg eine einzige Kontroverse mit Kant, auf den er sich immer wieder bezieht und den er weiterzuführen, zu berichtigen oder in Einklang mit der W.-L. zu bringen sucht. Freilich ist auch diese Kollegeinleitung polemisch, aber mehr im allgemeinen Sinne, im ethisch begründeten Kampfe gegen den Dogmatismus, den Fichte hier wie in den genannten Druckschriften auf das bitterste angreift.

Die Parallelen zwischen der Vorlesung und jenen Aufsätzen des „Philosophischen Journals" nun im einzelnen, etwa synoptisch, aufzustellen, hat wenig Bedeutung. So war Fichte, der Redner, nicht von seinen Aufzeichnungen abhängig, daß er sich etwa an ein bestimmtes Lesemanuskript gefesselt hätte. Auch dispositionell wahrte er sich stets die Freiheit des lebendigen Vortrags. Deshalb ist von einer engen Abhängigkeit der Einleitung des Kollegs von jenen Druckschriften keine Rede, wohl aber von inhaltlicher Verwandtschaft. Vielleicht hat dasselbe Urmanuskript, Stichworte, Bemerkungen enthaltend (wie die handschriftlichen Schätze der Königlichen Bibliothek in Berlin solcher Einzelblätter viele enthalten), dem Dozenten vorgelegen, und vielleicht sind die häufigen wörtlichen Übereinstimmungen auf diese Weise zu erklären. Ein wesentliches, gegen jene Druckschriften neues, pädagogisches Moment aber ist in jener Gradation

---

[1]) vgl. S. 5 f.

[2]) vgl. S. 12—18.

vorhanden [1]), die die „Prolegomena“ abschließt, das Problem des tranſzendentalen und gemeinen Standpunktes in der geschicktesten Weise unterbaut und dem natürlicherweise mehr noch „historisch“ als tranſzendental eingestellten Verständnis der Studenten Rechnung trägt.

Im ganzen genommen aber ist die Fassung des „Philosophischen Journals“ gewiß glücklicher und einheitlicher — sie ist eben eine „schriftstellerische“ Leistung im Fichteschen Sinne [2]), die aber leider — ein dauernder Schaden für die Geschichte der W.-L. — ein kurzes Fragment geblieben ist. Die Hallesche Handschrift muß diesen Schaden ersetzen. Sie ist inhaltlich gewiß die Fortsetzung der im „Philosophischen Journal“ begonnenen neuen Darstellung. Wenn sie, mit allen schon genannten Mängeln einer bloßen Kollegüberlieferung behaftet, auch nicht entfernt den Wert besitzt, den eine „schriftstellerische“ Ausarbeitung jener verheißungsvollen Arbeiten des Jahres 1797 hätte, so ist sie doch ein schönes Rekonstruktionsmittel für jene Epoche. Die nachgewiesene Parallelität zu jenen Druckschriften setzt dies außer Zweifel.

b) Das Verhältnis von Yg zur W.-L. 1794.

Im ersten Teil hatten wir dargetan, daß Fichtes Terminologie in ihrer außerordentlichen Beweglichkeit und ihrem unbekümmerten Wechsel — Kant hatte das Mangel an „Pünktlichkeit“ genannt — ein pädagogisches Mittel des Autors war, die Leser zum Selbstdenken und spontanen Verstehen zu zwingen [3]). Die Selbständigkeit des logischen Inhalts galt es unbedingt zu wahren gegen das veräußerlichende Element einer Schulsprache. Die Hallesche Handschrift zeigt auch diese terminologische Eigenart Fichtes deutlich. So ist z. B. der durchgängige Gebrauch der Termini Ich und Nicht-Ich gefallen, der für die W.-L. 1794 charakteristisch ist und zu groben Mißverständnissen Anlaß gegeben hatte. Doch zeigt nicht nur die Sprache von Yg entschiedene Veränderungen gegen die W.-L. 1794. *Fichte hat die ganze Struktur seines Kompendiums entschlossen aufgegeben und baut hier in völlig anderer Disposition eine neue W.-L. auf.* Nicht etwa, daß die Grundkonzeption, die Tathandlung oder unmittelbare Anschauung [4]) in ihrem Inhalt irgendwie geändert wäre. Nur ihre Errechnung und Beschreibung und die für ihren eigenartigen Charakter unumgängliche propädeutische Arbeit ist von Grund aus neu geordnet, wie Fichte das in fast jeder seiner Bearbeitungen der W.-L. getan hat. Deshalb wäre auch nicht nur eine Sonderung und Klärung der Sprachkreise der W.-L. eine dankenswerte Aufgabe, sondern sie gäbe nur Sinn, wenn sie mit einer Untersuchung der jeweiligen Struktur

---

1) vgl. S. 14.
2) vgl. S. 1 f.
3) vgl. oben S. 2.
4) Die intellektuelle A., das intelligible Wollen u. a. Ausdrücke mehr.

der W.-L. verknüpft wäre[1]). — Wie all diese verschiedenen Sphären zum Inhalt immer wieder die eine im Fichteschen Sinne ewige Grundkonzeption haben, bei der jede Untersuchung der W.-L. münden muß, so ist deren Erklärung, Entwicklung und logische Sicherung auch das einzige Geschäft von Yg. Nur flüchtig werden die abgeleiteten Wissenschaften, Rechts- und Sittenlehre, Religion und Ästhetik gestreift. Das Eine, was nottut, ist die felsenfeste Sicherung der Grundkonzeption. Und so ist dies ganze Kolleg erfüllt von einer Fülle leidenschaftlicher Versuche und dialektischer Kämpfe. Dem ferner Stehenden mochte immer wieder das starke, stolze Selbstbewußtsein Fichtes auffallen, die starren, scharfen Gedankengänge der W.-L. mochten in den Köpfen der Kantianer das Vorurteil befestigen, Fichte glaube sich im sicheren Besitz abgeschlossener Wahrheiten, und dieses Urteil hat sich schließlich in der öffentlichen Erklärung des alten Kant verdichtet; dieses Kolleg zeugt dagegen von dem restlosen Wahrheitstrieb Fichtes, seiner Schonungslosigkeit gegen sich selbst und gegen das eigene Werk. Sein Vorgänger, Reinhold, hatte vom selben Katheder herunter, nachdem er die Kantische Terminologie in seiner sorgfältigen, sauberen Arbeitsweise auf eine übersichtliche, freilich bloß schematische Art registriert hatte, beschaulich und verständlich doziert. Fichte aber, der kaum erst ein in straffer dialektischer Zucht mühsam erarbeitetes Kompendium der W.-L. hatte ausgehen lassen, stieß dessen Gefüge sogleich wieder um und begann seine Arbeit von neuem. Unsere Handschrift verstattet uns einen tiefen Blick in dies rastlose Schaffen Fichtes.

In der Disposition der W.-L. 1794 bildeten die festen Grundpfeiler, auf die alles ankam, die drei Grundsätze, die „Radikalen"; mit ihnen stand und fiel die W.-L. Fichte hat diese Disposition später in dem schon zitierten Briefe an Johannsen als „Spuren des Zeitraums, in dem sie geschrieben" und der „damaligen Manier zu philosophieren"[2]) erkannt. In der Tat war ja die Grundsatzfrage durch die Reinholdsche Philosophie besonders nahe gerückt. Die Schrift „Über den Begriff der W.-L." (1794) ist dieser Frage im wesentlichen gewidmet, und wenn auch schon dort bei aller respektvollen Behandlung Reinholds die Lösung von dessen Grundthesen deutlich ist[3]), so mag doch die Ausdrucksform in Grundsätzen auf jenen und als gemeinsame Quelle auf die „transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe" in der Kr. d. r. V. zurückzuführen sein. Aber der Ausdruck eines Satzes für eine logische Grundfunktion konnte Fichte nicht lange genügen. Schon jene Schrift „Über den Begriff der W.-L.", die eben die Notwendigkeit erster Grundsätze klarstellt, läßt in einer Metapher, die den ersten Grundsatz einen „Mittelpunkt" nennt[4]), erkennen, daß die

---

[1]) Wie das Medicus in seinem Fichtebuch angebahnt hat.

[2]) Lb. u. Brfw. II², 551; s. oben S. 5.

[3]) vgl. M. I, 159, 211 f.

[4]) „Wir haben nun einen durch seine eigene Schwerkraft sich haltenden Erdball, dessen Mittelpunkt alles, was wir nur wirklich auf dem Umkreise desselben

Satzform ganz sekundär ist. Yg hat dann jene Satzform endgültig aufgegeben: an die Stelle der dialektischen Ausdrucksweise durch Grundsätze tritt die allseitige Entwicklung der grundlegenden intellektuellen Anschauung. Die entscheidende Tendenz auf schlechthinnige Einheit der W.-L. hat diese neue Form um so lieber ergriffen, als in ihr sich müheloser ausdrücken ließ. worauf es Fichte in der neuen Darstellung ganz besonders ankam: Die Verschmelzung des theoretischen und des praktischen Teiles der Philosophie.

Die Disposition der W.-L. 1794 zeigt noch die getrennte Behandlung der theoretischen und praktischen Philosophie. Yg hebt diese Trennung auf. Die Analyse hat gezeigt, daß die Einheit beider Teile der Kardinalpunkt von Yg ist, der allerorten die Gedankenführung des Kollegs beherrscht. Fichte hat diese Eigentümlichkeit gegen die frühere Fassung seinen Schülern mehrfach hervorgehoben, besonders am Anfang, wo er davon spricht, daß diese Neugruppierung eine „Freiheit" sei, die herauszunehmen er sich 1794 noch nicht getraute[1]). Wirklich ist in dieser Vereinigung des Theoretischen und Praktischen die eigentliche Bedeutung von Yg für die Geschichte der W.-L. zu suchen, da erst durch diese Tat die Grundkonzeption so entscheidend zur Entwicklung gebracht wurde, wie es von Anbeginn in ihr gelegen hatte[2]). Beides, Aufgeben des alten Grundsatzsystems und Verschmelzen des Theoretischen und Praktischen, hängt auf das engste zusammen. Die absolute Tendenz auf Einheit, die im Wesen der intellektuellen Anschauung der W.-L. lag, vertrug die alte Systemgliederung nicht mehr, sondern forderte gebieterisch ein völlig neues, ganz anders als die Kantische Philosophie disponiertes Lehrgebäude. Das liegt aber im tiefsten begründet in der Verschiedenheit der Kantischen und Fichteschen Methode.

Die Einteilung in theoretische und praktische Philosophie bei Kant beruhte auf dem „ursprünglichen Unterschiede ihrer Objekte und der darauf beruhenden wesentlichen Verschiedenheit der Prinzipien" [3]) derselben. Die Philosophie der Natur hatte eine von der Ethik prinzipiell verschiedene Gesetzgebung, die Welt des Seins blieb von der des Sollens grundsätzlich

---

und nicht etwa in die Luft, und nur perpendikular und nicht etwa schiefwinklicht angebaut haben, allmächtig anzieht, und kein Stäubchen aus seiner Sphäre sich entreißen läßt" (M. I, 183).

[1]) vgl. S. 11.

[2]) Die in der „Deduktion der Einteilung der W.-L." gegebene Architektonik des Systems freilich trennt die theoretische Philosophie von dem praktischen Teile, ohne auf die in Yg vorgenommene Verschmelzung sich zu beziehen. Wie ist dieser Widerspruch zu verstehen? Einmal zielt die „Deduktion" auf Ableitung der besonderen Wissenschaften aus der W.-L., was freilich gerade im 1. u. 2. Abschnitt nicht scharf herausgearbeitet ist; dann aber war natürlich, daß dem Vortragenden an dieser Stelle die bisherige Leistung seiner drei großen Schriften (W.-L., N.-R., S.-L.) mit einer Lebhaftigkeit vorschwebte, daß darüber der eigentümliche Charakter dieser W.-L. zurücktrat.

[3]) Cass. IV, 179.

getrennt — und der Wegweiser für diese Scheidung hatte bei Kant in der engen und fruchtbaren Beziehung gelegen, die Kant zwischen der theoretischen Philosophie und der reinen Mathematik und Naturwissenschaft klargelegt hatte. Es ist der Mangel an jeglicher Wertung dieser Kantischen Entdeckung, der Fichte auf ganz andere Bahnen geführt hat. Fichte faßt ja Kants gesamte Arbeit, ohne freilich ihre Größe herabsetzen zu wollen (selbst nicht nach dem öffentlichen Bruch), als nur propädeutische, negativ verfahrende. Er dagegen wollte von Anbeginn neu aufbauen. Schon die W.-L. 1794 zeigt deutlich, wie der Mangel jenes Faktums der Wissenschaft Fichte immer mehr in die Bahnen der bloßen Dialektik drängt. Und die Hallesche Kolleghandschrift zeigt seine in dieser Hinsicht ganz konsequente Entwicklung. Allerdings konnte für eine philosophische Methode jene Einteilung in theoretische und praktische Philosophie nicht mehr in Frage kommen, die den prinzipiellen Unterschied der Gesetzgebungen verleugnete. Vergebens forscht der, der nach Spuren von engerer Beziehung auf die exakten Wissenschaften sucht, in den langwierigen Deduktionen der Halleschen Handschrift. Selbst jene Absonderung, jene Grenzbestimmung zwischen W.-L. und besonderer Wissenschaft, die die Schrift „Über den Begriff der W.-L." enthält, ist nicht weiter ausgebaut und taucht nur flüchtig in der „Deduktion der Einteilung der W.-L." auf. Nur der einen Grundkonzeption gilt alle Mühe. Die organische Entwicklung der Ursynthesis soll die Kantische Systematik, die beim Trennen und Abgrenzen stehen blieb, umschaffen in strengster Konzentration auf den einen, einzigen Mittelpunkt. Für diese Methode ist es ein folgerechter Schritt, wenn die Hallesche Handschrift jene Vereinigung von theoretischer und praktischer Philosophie zu vollziehen sucht, eine im Wesen der Grundkonzeption begründete Lossagung von einer Formulierung, die Fichte allerdings als bloßer Schulkram erscheinen mußte, solange er seine Kantinterpretation nicht geändert hatte. Das hat er freilich nie mehr getan, für ihn war Kant durch die W.-L. überwunden, deren Grundzüge ihm als dem „wahren" Geiste Kants entsprechend galten.

Vielleicht darf man die Konsequenz dieser Entwicklung seiner Philosophie eine tragische nennen. Fichte erfaßt den transzendentalen Geist des Kantischen Systems in seltener Tiefe, aber seine Fesselung an die Grundkonzeption wird so übermächtig, daß ihm für die fruchtbare Entwicklungsmöglichkeit jenes Kritizismus, die eben im Austausch, in Reibung mit den Wissenschaften [1]) für alle weitere logische Forschung klar vorgezeichnet war, kein Raum in seiner W.-L. blieb. Und was anderes konnte noch Inhalt der W.-L. werden, wenn jene Beziehung auf das fruchtbare Bathos der wissenschaftlichen Erfahrung ausfiel? In der Erarbeitung des Fundamentes

[1]) Mit der Rechts-, Geschichts- und Sprachwissenschaft freilich hat Fichte in enger Fühlung gestanden; Mathematik und mathematische Naturwissenschaften lagen ihm weniger, mag er auch das Modeinteresse am „tierischen Magnetismus" geteilt haben. Vgl. unten S. 98 ff.

der W.-L. hat sich Fichtes Lebensarbeit erschöpft, vielleicht hätte ein Mitgehen auch mit Kants logischer Einzelarbeit Fichte andere Wege geführt. Aber Fichte mußte zur Dialektik kommen. Schon die W.-L. 1794 zeigte diese Entwicklung, und wenn Yg Zeuge für seine rastlose Arbeit, für sein Weiter- und Tieferstreben ist, die Methode wird immer mehr noch dialektisch. Wie anders sollte sich auch mehr der Gedankeninhalt der W.-L. vollziehen? Wenn man den verschlungenen Gängen der Deduktionen unserer Handschrift folgt und bei aller Ehrfurcht vor der geistigen Kraft, die sich hier offenbart, nach dem sachlichen Gewinn forscht, dann muß dieser Versuch einer lückenlosen, allbedingenden und allbedingten Ableitung des Ich und der Entwicklung seiner Welt, an den Kantischen Kritiken gemessen, doch schließlich vergebens erscheinen, da die Gedankenführung Gewaltsamkeiten und die häufig, namentlich beim Synthesieren, eintretende petitio principii erkennen läßt. Freilich haben wir diese W.-L. auch nur als Übergangsstadium, nicht als schriftstellerische Leistung zu bewerten, was im Vergleich mit der W.-L. 1801 besonders deutlich wird, deren geklärter Form gegenüber dieser mündliche Vortrag das Ungestüm, aber auch die Unvollkommenheiten erster Konzeption erkennen läßt. Die Tendenz aber, die Erschöpfung der schlechthinnigen Grundlage, der Urbegriffe der Philosophie ist auch in dieser Form schon eine große Tat in der Geschichte des Denkens. —

Eigenartig ist die besondere Methode von Yg; die Grundkonzeption wird zweifach entwickelt, in zwei untereinander methodisch verschiedenen Weisen. Die erste Hälfte des Kollegs zeigt die rückwärtige Methode. Eine Bestimmung wird getroffen unter Voraussetzungen, die erst später in ihrer Notwendigkeit erwiesen werden, immer tiefer werden die Stützpfeiler geführt, bis sie endlich ein System bilden. Wir haben in der Analyse diese Methode mehrfach festgestellt [1]) und auch den Brief an Schiller zitiert, in dem er diese Methode scharf charakterisiert. Fichte mochte Ursache haben, dem Kritiker und Redakteur Schiller gegenüber diese gelegentliche Methode in seinen Schriften und Vorträgen zu formulieren; mußte er doch durch die Kontroverse über den Horenaufsatz [2]) fürchten, bei dem Dichter nicht das richtige Verständnis für seine Arbeit zu finden. Jenes Zitat zeigt also, daß es sich in der Methode von Yg nicht bloß um ein gelegentlich, sondern ein bewußt, vielleicht auch noch in anderen, uns nicht überlieferten damaligen Vorlesungen angewandtes Verfahren handelt. In der Tat scheint es für den mündlichen Vortrag sehr geeignet, sofern es zum Selbstdenken anregt und fruchtbarer wirkt als ein glatter, fertiger Lehrbau [3]).

---

[1]) vgl. oben S. 24 (Brief an Schiller!), 34, 36, 38, 51, 54.

[2]) vgl. Bb. u. Brfw. II², 376 ff.

[3]) vgl. auch die Struktur der „Bestimmung des Menschen", die auch ein allmähliches Aufarbeiten der Zweifel und Vorurteile zeigt, und „die Wahrheit" auf diese Weise im Lesen stufenweise entwickelt.

Umgekehrt ist der Gang des zweiten Teils von Yg, der sich, wie schon die Analyse gezeigt hat [1]), gegen den ersten nicht scharf abgrenzen läßt, in der Hauptsache aber mit dem umfangreichsten Paragraphen (17) einsetzt. Hier verfährt Fichte rein konstruktiv. Waren im ersten Teil die Bedingungen des Bewußtseins bearbeitet, so sei nun Raum für ein Aufbauen, ohne bei jedem Deduktionsglied erst nach der Möglichkeit zu fragen. Fichte versuchte hier die transzendentale Konstruktion, die die Methode seiner späteren Fassungen der W.-L. geblieben ist. Das Verhältnis beider Hauptteile zueinander läßt sich dahin formulieren, daß der erste Teil von dem Problem (der Grundkonzeption, Tathandlung usw.) zurückgeht zu dessen Bedingungen, gleichsam rückwärtig verfahrend, so daß der Unterbau sich allmählich vervollständigt. Dadurch wird dann das Verfahren des zweiten Teils ermöglicht, der auf Grund jener geklärten Bedingungen konstruktiv arbeitet. Es ist nicht ersichtlich, ob diese Zweiteilung von Fichte auch für jene „Neue Darstellung" geplant war [2]). Ohne neue Zeugnisse aus dem Fichtenachlaß läßt sich das nicht entscheiden [3]).

Ohne ihren dialektischen Grundcharakter zu verlieren, ist somit die W.-L. Yg wesentlicher fortgeschritten als die alte W.-L. Das zeigt sich auch deutlich in dem Problem, das als Prüfstein für alle Philosophie gelten darf, in der Herausarbeitung der Kategorienfrage. So ist oben in der Analyse [4]) nachgewiesen worden, daß die Kategorien, wie auch Raum und Zeit, der philosophischen Absicht nach, transzendentaler verstanden sind als in der Kr. d. r. V., die hier auf dem „heuristischen" Standpunkte verharrt, während es Fichte darauf ankommt, sie aus dem Einheitsgrunde der Grundkonzeption zu deduzieren. Diese schon in der W.-L. 1794 ausgedrückte Tendenz ist in Yg schärfer herausgearbeitet, und die oben im Bericht zitierte scharfe Beurteilung der unvollendeten Kategorienlehre ist um so wichtiger für die Geschichte der W.-L., als wir sonst nur wenig Zeugnisse dafür haben [5]). Die W.-L. 1794 erwähnt den Zusammenhang des „absoluten Grundsatzes" mit der Deduktion der Kategorien: „Auf unsern Satz, als absoluten Grundsatz alles Wissens hat gedeutet Kant in seiner Deduktion der Kategorien; er hat ihn aber

---

[1]) vgl. S. 59.

[2]) vgl. oben S. 5 f., 87 f.

[3]) Auch der „Versuch einer neuen Darstellung" bietet bei seiner Kürze keine Anhaltspunkte hierfür.

[4]) vgl. oben S. 66 ff.

[5]) Der schriftliche Nachlaß Fichtes in der Königlichen Bibliothek zu Berlin enthält ein mit 53 (Blaustift) bezeichnetes Doppelblatt, auf dessen Vorderseite (untere Hälfte) folgende Bemerkung steht: „So sagt Kant in einer Rhapsodie, die er Deduktion der Kategorien überschrieb, worunter er alles eher leistet als eine Deduktion, und wo er(?) ausdrücklich dieses Ich . . .(?) als obersten Mittelpunkt aufstellt. — Hätte er diesen Lichtfunken halten können, so wäre er wirklich der . . . Philosoph geworden, und es hätte in ihm die W.-L. sich selbst verstehen lernen. — So sagte Kant in einem Abschnitte, den er Deduktion der Kategorien überschrieb, und stellte jenes Ich dabei ausdrücklich als Prinzip einer solchen Deduktion auf".

nie als Grundsatz bestimmt aufgestellt" (M. I, 294)[1]. Entsprechend heißt es in der W.-L. 1812: „Kant hat diese Apperzeption erkannt als Einheit oder Deduktionsgrund aller Denkgesetze oder Kategorien . . .", er „liefert aber die Deduktion selbst nicht . . ." (M. VI, 193 f.). Somit nimmt Fichte 1812 in der Kategorienfrage noch genau dieselbe Position ein, wie sie in der W.-L. 1794 vorbereitet und in Yg schärfer herausgearbeitet ist. Auch das ist ein Zeugnis für die prinzipielle innere Einheit der W.-L. und nicht zuletzt für den Quellenwert von Yg. Für die Raum- und Zeitlehre, die ja einen großen Raum in Yg einnimmt (vgl. Bericht), gilt schließlich das gleiche wie für die Kategorien, wenn ihnen Fichte auch diese Benennung nicht zuteilt, sondern die herkömmliche der „Form der Anschauung" beibehielt[2]. Inhaltlich behandelt er sie — das lag in der Forderung allseitiger Deduktion aus der Grundkonzeption heraus ohne Duldung dualistischer Reste — kategorial (die Zeit als Prisma, d. h. doch als Erkenntnisweise). Diese wahrhaft idealistische Konsequenz von Yg verdient hervorgehoben zu werden.

c) Das Verhältnis von Yg zur W.-L. 1801.

Mit der W.-L. 1801, in der wir ein „schriftstellerisches" Produkt zu sehen haben, insofern Fichte das Manuskript fast völlig druckfertig gemacht hat, hielt man bisher jene spätere Epoche der Fichteschen Philosophie für eröffnet, die von der alten Fassung der W.-L. wesentlich abweiche. Medicus hat in seinem Fichtebuch diese Frage behandelt[3]) und in einer Analyse der Grundbegriffe der W.-L. 1801 gezeigt, daß es sich mehr um eine „Verschiebung" — nicht des Lehrinhalts selbst, wohl aber der Akzente, die auf die einzelnen Lehrinhalte in ihrem systematischen Verhältnis zueinander fallen —, handelt, daß also die W.-L. 1801 nicht eine neue Lehre bringt, sondern in den Grundzügen die alte, auf einer neuen Stufe der Entwicklung. Unsere Handschrift stützt diese Behauptung. Zwar terminologisch läßt sich keine große Verwandtschaft von Yg mit der W.-L. 1801 herstellen, die einen völlig neuen Sprachkreis einführt. Demgegenüber erscheint die sprachliche Verwandtschaft von Yg und der W.-L. 1794 ungleich stärker. Die Ausdrücke „Sein" und „Materie" haben in der W.-L. 1801 eine Bedeutung, die ihnen in Yg noch keineswegs zukommt, auch ist in ersterer der für ein Wort einmal bestimmte Inhalt treuer bewahrt als in den wechselvollen Gedankengängen von Yg. Auch die Disposition und Methode beider Fassungen zeigt keine große Verwandtschaft. Die Mannigfaltigkeit der Gedankengänge, die Fülle der Exkurse, die nach kurzem Anlauf wieder aufgegeben werden, die reichliche

---

[1]) vgl. Kr. d. r. V. „Transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe", besonders §§ 16 ff. Cass. III, 114 ff.

[2]) vgl. oben bes. S. 61 ff.

[3]) vgl. Medicus, J. G. Fichte, Dreizehn Vorlesungen, Berlin 1905, S. 189 ff.

Polemik, das Zurückgreifen auf das Kompendium, die lebhafte Rede, alle diese Kennzeichen von Yg scheinen in der W.-L. 1801 überwunden. Klar und selbstsicher, ohne jegliche Rücksicht mehr auf die Kantische Terminologie ist ihr Stil. Jenes vielfältige Errechnen der Grundkonzeption, ihre mühselige allseitige Sicherung ist einer ruhigen Gedankenführung gewichen. Dem leidenschaftlichen, wuchtigen Vortrag von Yg gegenüber kann man hier von einer klassischen Ruhe des philosophischen Stils reden. So spricht kein Autor, der seine grundlegenden Anschauungen soeben geändert hat, sondern ein Mann, dem jahrelanges Ringen seinen Grundgedanken schließlich im Tiefsten gesichert hat. So hat Fichte auch im selben Jahre seinen populären „Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen", sonnenklar genannt[1]). Man sieht es dieser Schrift an, daß die Kampfjahre des Atheismusstreites, die sie zeitlich vom Jenaer Kolleg trennen, vergangen sind, und daß Fichte in ihnen Sieger geblieben ist. Wenn man aber annimmt, daß Fichte in diesen Jahren unbewußt seinen Standpunkt geändert habe, wie erklärt man sich dann, daß Fichte gerade 1801, mit der Arbeit an der W.-L. 1801 beschäftigt, eine Neuausgabe der alten von 1794 duldete? Er muß sie — bei genauer Kenntnis aller ihrer Schwächen — in ihren Grundgedanken noch für richtig gehalten haben. Der schriftliche Nachlaß Fichtes zeugt von seiner unermüdlichen, schroffen Selbstkritik, und wenn es einem alternden Meister wie Kant widerfahren mochte, daß widersprechende Momente im Lehrgebäude nebeneinander Platz fanden und für eine letzte Reform der Darstellung keine Zeit mehr blieb, Fichte stand damals in seiner vollen Kraft. Er muß die Überzeugung gehabt haben, daß das Wesen der Grundkonzeption in beiden Fassungen das gleiche war. Die W.-L. der Halleschen Handschrift aber bietet verschiedene Momente, den Entwicklungsweg von der einen Phase zur anderen zu erklären.

Wenn wir die klassische Ruhe der Darstellung 1801 gegenüber der alten und Yg gerühmt haben, so liegt der Grund dafür in der Entwicklung der W.-L.: Das Hauptgewicht der W.-L. 1794 liegt noch in der strengen Deduktion der drei Grundsätze: dem wissenschaftlichen Beweis der Grundkonzeption. Entsprechend ist in der Halleschen Handschrift das Wesentliche noch die Errechnung der Ursynthesis, ihre Behauptung auf dem Forum der Wissenschaft. Die Grundkonzeption wird entwickelt und verteidigt. Mit allen Zweifeln und Gegengründen wird gerungen. Schon aber läßt Yg immer wieder den Ewigkeitswert der intellektuellen Anschauung, ihre zeitlose Geltung hervorleuchten, und das betonte Hervorheben der in der Ursynthesis liegenden, übergeordneten Einheit des Theoretischen und Praktischen läßt erkennen, daß das Wesen der W.-L. gar nicht im logischen Kampfe liegt, sondern in der sittlichen Überzeugung, deren wirkliche Erfassung dann ohne weiteres zum richtigen logischen

---

[1]) vgl. „Sonnenklarer Bericht . . ." M. III, 547 ff.

Standpunkt führen muß: Es handelt sich in der Philosophie nicht um ein ständiges Weiterforschen und Umgraben des Erworbenen, sondern um die intellektuelle Anschauung, um jene erste, geistige Tat, der gegenüber alles diskursive Denken, alle Logik sekundär ist.

Also nicht das erkenntnistheoretische Forschen und seine ständige Orientierung an den Wissenschaften ist die eigentliche Triebkraft der Philosophie, sondern die Ursynthesis ist ihr A und O, und alle Logik ist Instrument, um den Sinn dieser Grundkonzeption zu verteidigen und zu ihm hinzuleiten. Alle deduktive Arbeit ist für die W.-L. im Grunde negativ, das Positive liegt in der Tat, die im Anfang ist. Man müßte an einer Philosophie verzweifeln, die eine solche Rhapsodie von Deduktionen, wie sie Yg enthält, ein System der Philosophie nennen würde: aber Yg will ja gar kein abgeschlossenes Lehrbuch der W.-L. sein, sondern ein Kampf um die Erzeugung der Grundkonzeption. Nur diesen, an sich sekundären Wert hat alle Arbeit mit dem „Instrument" der Logik und der philosophischen Fachsprache. — Wenn so Yg den ursprünglichen Wert der Grundkonzeption noch schärfer betont als die W.-L. 1794, insofern sie ihren sittlichen Charakter herausarbeitet, so hat die Zeit des Atheismusstreites mit ihren Kämpfen jene Philosophie der „Überzeugung" in Fichte, seine Gleichsetzung von Wahrheit und Sittlichkeit vertieft, und der überall unverstandene Denker verzichtet fürderhin auf einen — man möchte sagen, polemischen Charakter seiner W.-L.[1]) Im Bilde zu reden: Der Dialog der Gedankenarbeit, mit dem noch Yg arbeitet, weicht einem ruhigen Monolog. Etwas Ähnliches zeigt ja schon die Struktur von Yg: nach dem ersten, mit allmählich immer tiefer führenden, sich gleichsam rückwärtig stützenden Deduktionen gefüllten ersten Teil ist der zweite der Versuch eines Aufbaues, bei dem der Philosoph verfahre wie der Geometer, der um die logischen Bedingtheiten seines geometrischen Materials sich nicht mehr kümmert. Dieser Methodenwechsel, den Yg in sich versucht, hat sich im großen wiederholt in der verschiedenartigen Gestalt der früheren und späteren W.-L.: Der „Akzent", mit Medicus zu reden, liegt nicht mehr auf der Sicherung der Grundkonzeption innerhalb der alten, der Kantischen Begriffswelt, sondern auf der Darstellung der für Fichte über jeden Zweifel erhabenen, im tiefsten Wesen sittlichen Grundkonzeption. Man hat in dieser Hinsicht die Wandlung der W.-L. als eine Entwicklung zum Religiösen kennzeichnen wollen, in Wirklichkeit handelt es sich nur um eine Wandlung, eine Reinigung der Form. Wenn man Leidenschaft zur Wahrheit, zur Sittlichkeit, Drang zum Ewigen, Liebe zum Unvergänglichen religiös nennen will, dann ist für Fichte der Grundton der Philosophie immer religiös gewesen. Yg ist ein klarer Beweis hierfür. Hier herrscht der logische Kampf der ersten Periode vor, aber immer deutlicher zeigt diese Fassung der W.-L., daß alles hinzielt auf das Eine,

---

[1]) **Es handelt sich um Innenkämpfe.**

was nottut, auf die Ursynthesis. Die W.-L. 1801 hat dann diese Tendenz in klassischer Reinheit der Gedankenführung entwickelt. So besteht ein enges Verhältnis zwischen beiden Fassungen, Yg ordnet sich klar in das Entwicklungsbild der W.-L. ein. Ja, Yg birgt selbst in sich eine Analogie des Verhältnisses der sogen. ersten und zweiten Periode; wie innerhalb von Yg die Methode des ersten und zweiten Teiles wechselt und Fichte von der transzendentalen Vorbereitung zum Aufbau fortschreitet, so unterscheiden sich beide „Perioden“ (Wendepunkt 1801) darin: in der ersten Periode kämpft die intellektuelle Anschauung der W.-L. in der Kantischen Sphäre um ihre Existenz, in der zweiten wird die Ursynthesis ohne jede Rücksicht auf die dem Zeitalter geläufige Begriffssphäre rein entwickelt.

So gewährt die Kenntnis der Halleschen Handschrift zugleich Einblick in das Verhältnis der älteren und jüngeren Form der W.-L. Ihr Wert beruht also nicht nur in Parallelen zu den Schriften der Jenaer Zeit, die sie ja an schriftstellerischer Klarheit meist weit übertreffen, sondern hauptsächlich in ihrer besonderen Struktur. Ihre eigentliche historische Bedeutung liegt darin, daß ihre Kenntnis die Frage nach der inneren Einheit der W.-L. bejaht.

Anmerkungen.

A. Ein Blick in die Übersicht der Fichteliteratur des Überweg-Heinze zeigt das außerordentliche Interesse, das seit der Ausgabe Immanuel Hermann Fichtes das System der W.-L. gefunden hat. In keinem Verhältnis steht dazu die Bearbeitung des von J. H. Fichte noch nicht gedruckten Materials. Erst die Arbeit von Kabitz[1]), die neue Ausgabe von Medicus und einige Arbeiten in den Kantstudien[2]) haben da Wandel geschaffen. Noch liegt aber viel unbearbeiteter Stoff im Fichte-Nachlaß in der Kgl. Bibliothek zu Berlin, eine Fülle von Notizen und Vorarbeiten, gleichsam Selbstgesprächen beim Konzipieren, die manchen Blick in seine Art zu arbeiten tun lassen und wertvolle Kommentare für die verschiedenen Fassungen der W.-L. liefern. Eine Monumentalausgabe, wie sie der Redner an die deutsche Nation längst verdient hat, wird diese Schätze[3]) mit einbeziehen müssen.

Daß eine solche umfassende Ausgabe bislang noch nicht unternommen wurde, muß auffallen in einem Zeitalter, das jedem neuentdeckten Bibliothekszettel Goethes sorgfältige Beachtung schenkt. Um die tiefgrabende logische Forschung eines Fichte hat man sich weniger gekümmert als um die Kleinigkeiten aus dem Alltag unserer Dichter; mag das seine Gründe in der Geschichte der neueren Wissenschaften und der Stellung der Philosophie zu diesen haben; mag es im Wesen der Dialektik der W.-L. liegen, daß sie ihr Ziel, die Erziehung der Nation neu zu basieren, verfehlte, so muß man hier doch von einer Ehrenschuld Deutschlands Fichte gegenüber reden.

Anm. B zu S. 39ff. und S. 45f.

Daß die gewisse Isolierung, die Raum und Zeit in der transzendentalen Ästhetik der Kr. d. r. V. gefunden hatte, auf diese Weise in die W.-L. nicht eingeht, ja, daß von vornherein der Anschauung jede Sonder-

---

[1]) Studien zur Entwicklungsgeschichte der W.-L. aus der Kantischen Philosophie, Berlin 1902.

[2]) Kantstudien Bd. 2 S. 290ff., Bd. 16 S. 113, Bd. 19; vgl. auch Revue de Métaphysique et de Morale Bd. 22 S. 17ff.: Un inédit de Fichte. Dies Fragment entspricht inhaltlich genau den „Aphorismen über das Wesen der Philosophie als Wissenschaft", Kantstudien Bd. 2 S. 101ff. Es handelt sich wohl um ein Merkblatt, ein Programm der W.-L., das Fichte vielleicht mehrfach auf Grund derselben Notizen ausgefertigt hat.

[3]) vgl. besonders die Mskr. über die W.-L. im Nachlaß, Kasten 3 und 4.

stellung versagt wird (s. oben S. 14 Anm.), ist ein bedeutendes Zeugnis für die Strenge der Tendenz Fichtes auf systematische Einheit. Raum und Zeit werden im Zusammenhang der Grundbestimmungen abzuleiten versucht. Wenn wir nun aber den Ausdruck „mathematiklos" (S. 42 oben) im Bericht über die Raumlehre anwendeten, so gehört es unseres Wissens zur Vollständigkeit des Berichtes, daß ausdrücklich hervorgehoben wird, Fichte setzt die Ableitung des Raumes nicht in Beziehung zur Mathematik. Fichte ist eben in seiner W.-L. überhaupt und so auch in dieser Fassung von der Tendenz der Kantischen Theoretik (bes. Kr. d. r. V. und Prolegomena) nicht berührt, das Faktum der apriorischen, mathematischen und naturwissenschaftlichen Forschung zum Ausgangspunkt philosophischer Fragestellung zu nehmen.

Die ganze Problematik der W.-L. ist von vornherein anders gerichtet als die der Kantischen Kritik. Der transzendentale Gedanke, der sich in den Kritiken erstmalig zur Klarheit durchringt, ist der W.-L. von vornherein sicherer Besitz. Die W.-L. will aber dies Erbe der Transzendentalität erst recht erwerben durch radikalen, positiven Aufbau des wahren Problemgrundes der Kantischen Arbeit. Deshalb tritt der die Kr. d. r. V., die „Theoretik" also, kennzeichnende Bezug auf Mathematik und Naturwissenschaft zurück. Verliert dadurch die W.-L. den Bezug auf die Wissenschaft überhaupt? Mag immerhin die Geschichte den nicht vollendenden, vorsichtigeren Kant dem vollenden wollenden Fichte gegenüber als den fruchtbareren erweisen und damit die Bezeichnung „tragisch", die wir uns oben für die Entwicklung der W.-L. gestatteten, sich rechtfertigen, so bleibt doch die W.-L. ein erster gewaltiger Versuch, ohne Metaphysik die reine Wurzel alles geistigen Handelns, den Urgrund, erschöpfend zu deduzieren.

Und zwar den Urgrund der Wissenschaften als Inbegriff alles geistigen Handelns[1]). Das zeigt schon die Übertragung des Terminus Philosophie in Wissenschaftslehre; das zeigt Yg in der „Deduktion der Einteilung" u. a. m. Es lagen ja auch Fichte bestimmte Wissenschaften am Herzen. Geschichte, Erziehungswissenschaft, Rechtslehre, Gesellschaftswissenschaft lagen ihm nahe, ja, er hat Erhebliches in ihnen geleistet; auch die Problematik der Sprachwissenschaft beschäftigte ihn zeitlebens. (Sprachstudien waren zu Zeiten angestrengtesten „Spekulierens" seine einzige Erholung.)

Sein philosophisches Hauptinteresse hingegen bleibt ständig gerichtet auf die gemeinsame Grundlage alles Geistigen. Im Grunde ist er hierin ganz mit Kant einig. Die „transzendentale Deduktion" bohrt auch in dieser Richtung nach dem einen Zentrum. Nur verwendet Kant darauf nicht alle Kraft, während die W.-L. in dieser Aufgabe sich erschöpft.

---

[1]) vgl. z. B. dessen Explikation in der 4. Vorlesung der „Grundzüge des g. Zeitalters" M. IV, 449 ff.

Eben das heißt für Fichte Kant zu Ende denken, das Ende = summum aller Transzendentalität deduktiv darzustellen [1]). Daß Fichte dabei vom Grundgedanken der Spontaneität ausgehend dazu kommt, Theoretik und Praktik zu vereinigen, bedingt dann ein weiteres Abrücken von Kant und seiner Methode.

Daß die W.-L. die schlechthin allem übergeordnete Logik bietet, der das Eigentümliche der Sondergebiete erst entspringt, erklärt auch den Umstand, daß die Kategorien zwar gelegentlich deduktiv berührt, im Ernst aber nicht abgeleitet werden; so weit ist eben die W.-L. noch nicht, erst kommt es ihr auf die Basis an. Wenn Zeit und Raum eingehender behandelt wird, so ist dabei doch unverkennbar die Absicht einer Art Exemplifizierung der Grundkonzeption im Vordergrunde. Daß es in diesen Partieen ohne Gewaltsamkeiten nicht abgeht, daran mag freilich Schuld sein, daß Fichte die mathematische Seite dieser Probleme nicht durchrechnete.

---

[1]) Erst nachdem kommt der Inhalt der Kr. d. r. V. in Frage; vgl. z. B. den Schluß des „Grundrisses des Eigentümlichen der W.-L.": „Wir setzen unsere Leser für jetzo gerade bei demjenigen Punkte nieder, wo Kant ihn aufnimmt". M. I, 603.

Robert Noske, Borna-Leipzig, Großbetrieb für Dissertationsdruck.

Lebenslauf.

Am 20. Dezember 1891 wurde ich, Hermann Walther Siegfried Berger, als Sohn des Lehrers Hermann Berger und seiner Frau Hermine geb. Block in Merseburg geboren. Ich bin evangelischen Bekenntnisses und preußischer Staatsangehörigkeit. Ich besuchte die Knabenschule, darauf das Königl. Domgymnasium zu Merseburg, das ich Ostern 1911 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Sodann studierte ich Philosophie und Theologie auf den Universitäten Tübingen, Berlin, Halle und Marburg: SS. 1911 in Tübingen, WS. 1911/12 in Berlin, SS. 1912 bis einschließlich SS. 1913 in Marburg, WS. 1913/14 in Halle, seit SS. 1914 in Marburg. Meine Lehrer waren in Tübingen die Herren Professoren Jakob, Ritter, Spitta, Zinkernagel; in Berlin die Herren Professoren Baesecke, Cassirer, Dessoir, B. Erdmann, Lenz, E. Meyer, Erich Schmidt, F. Schmitt, v. Wilamowitz-Moellendorff; in Halle die Herren Professoren Loofs und Steuernagel; in Marburg die Herren Professoren Brackmann, Budde, Busch, Cohen, Elster, Hartmann, Herrmann, Jülicher, Misch, Natorp, Vogt, Wrede. Ihnen allen danke ich. Von entscheidender Bedeutung waren für mich die Vorlesungen und Übungen des Herrn Geh. Reg.-Rats Prof. Dr. Natorp, dem besonders ich zu tiefem Dank verpflichtet bin.

Seit November 1914 bin ich Soldat. Das Rigorosum bestand ich, aus dem Felde beurlaubt, am 12. Juni 1918.